DOCTRINA POLITICA DE STO. TOMAS

POR EL REVERENDO PADRE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

INSTITUTO SOCIAL LEON XIII
ALFONSO XI, 4
MADRID

B

Con las debidas licendas

n°e«o *,bib3n9ajs*

Initia cl Instituto Social i.côn XIII, con cl présenté volumen, la publicaciôn de textos de conferendas que hait conslituido cursos monogrdfieos explicados en sus aulas. I.a idea que preside esta publicaciôn es la de que, siendo aqucllos cursos monogrâiicos obra de prestigiosos cspccialistas, quede condensada y sea *utilisable de continuo* ι<ηα *labor que por su indole debe excéder cl perimetro de una clase.* /i,fr *vendrân a beneficiarse de ella no solo quicnes hubicren ofdo dircctamcnte las lectiones, sino los estadiosos de la materia, en general.*

El orden de publicaciôn de los voh'tmencs vendrô impuesto por circunslancias cxclusivanicnte materiales y no es, por lo tanto, ni cronolôgico ni de prclaeiôn.

DOCTRINA POLITICA DE SANTO TOMAS

PROLOGO

Las pâginas que siguen contienen el texto de las seis conferendas de un cursillo monogrâfico sobre *La doctrina politica de Santo Tomas,* organizado por la Dirccción del Instituto Social Leôn XIII, y pronunciadas en Madrid del 23 al 27 de octubre de 1951. Salon con cl mismo atuendo en que fueron expresadas, sin protensiones de alta y minuciosa investigaciôn, impropia de este genero litorario, que mas bien debe limitarse a vulgarizar con cxactitud y claridad cl contenido esencial de la referida doctrina.

Aun asi, no se recogcn en allas todos los aspectos de la doctrina jiolitica toniista, imposable de resumirsc con cierta holgura en tan corto numero de Icccioncs, pero si los principales, a nuestro juicio. Y estos mismos son cl fruto de una interpretaciôn doctrinal, mâs bien que historica, del pensamiento de Santo Tomâs a través de sus principios, y con vistas a deducir las conclusiones o implicaciones en ellos contenidas ; pues el santo Doctor no cscribiô *ex professo* un euerpo de doctrina politica, ya que su obra *De regno* quedô incompleta casi desde sus comienzos, es decir, en cl capitulo II del libro II ; total, cuarenta y scis pâginas de la ûltima edition (Paris 1949).

Tampoco ha lugar la comparaciôn de esta doctrina con sus fuentes ni con sus derivationes, ni mucho menos con sus antagonistes, ya que en el ciclo de cursillos monogrâficos dei Instituto tienen su lugar reservado, sino niera exposiciôn de la doctrina tomista escueta.

Dentro de los limites referidos, nos ha parecido conveniente potier unas breves notas de introducciôn, en las que recogemos sucintamcntc los principios y perspectivas fun-

damentales de la doctrina politica tomista, antes de pasar a exponer las causas y condiciones esencialcs de la sociedad politica y de sus partes componentes, que son gobierno y pueblo.

Sôlo nos queda manifestar nuestro sincero agradeciniiento a la Direccion de dicho Instituto por haberse dignado acoger estas modestas paginas entre sus publicaciones.

INTROI)UCCION

Principios y perspectivas fundamentales de ia doctrina politica tomista

Es de capital importancia en las ciencias y en las artes situarsc debidamente, para captar con verdad sus objetos respectivos y apreciarlos en su justo valor.

Los militares saben muy bien la trascendencia de los observatorios para planear y dirigir con exito sus operacionos bélicas ; los pintores y fotôgrafos ponen especial interes en posesionarse de los debidos Angulos de visiôn, guatdando las convenientes distancias y combinando sabiamente las luces y las sombras para que las figuras o el paisaje se destaquen con belleza y naturalidad ; los filôsofos y los teôlogos comprenden pcrfectamcntc lo capital para sus ciencias respectivas de los debidos puntos de vista o perspectivas formales en que deben colocarse para examinar conver.ientemente y justipreciar los materiales sometidos a su consideiaciôn.

Tratandose de exponer en estas lecciones la doctrina politica de Santo Tomâs de Aquino, es évidente que mi punto de vista debe coincidir totalmente con cl suyo ; la honradez cientifica y el respeto que se merece el cultfsimo auditorio que me cscucha lo exigen de consuno.

Se me ha pedido exponer la doctrina]>olitica de Santo Tomâs, no la mia ni la de ningùn otro. Ahora bien, para comprendcr la doctrina de un autor hay que colocarse en su propio punto de vista, adentrarsu en su propia mentalidad, hasta Hegar, por decirlo asi, a mirar, a ver, a examinar sus lucubraciones a travée de sus propios ojos. Nadie mejor que uno mismo sabe lo que dice o lo que quiere decir. Otra cosa es la critica, de aprobaciôn o de censura, a que, después de bien comprendida, se la pueda somctci'.

tCual es, pues, c] punto de vista, el Angulo de vision de Santo Tomâs respecto de su doctrina politica? El mismo nos h> dice expresamente al principio de su obra politica cumbre, /l errai *del reino:* el teolôgico, cl filosôfico y el de la historia y la experiencia, manifestadas en los cjcmplos

de los buenos gobernantes . Pero sin descender a casos particulares ni a recetarios juridicos ordenadores en concreto de un regimen legitimo cualquiera. Para eso hace falta vivir la politica, tornando en ella parte activa, cosa que no dice bien con el estado clerical, y mucho menos con el religioso, al eual pertenecia el Santo.

Se excusa de ello en la *Summa Theologica.* (2-2, q. 184, prôl.), y sôlo por cortesia se ocupa de los casos practices que le propusieron sus amigos San Luis Rey de Francia y la duquesa Adelaida de Brabante, reconociendo modestamente su incompetencia en semejantes menesteres (cf. *De regimine subditorum,* nn. i y 12, pp. 213 y 219: «Opuscula», ed. cit.).

Su temperamento y su misiôn providencial le impelian hacia los grandes principles reguladores de la politica y de las ciencias filosôficas y teolôgicas. El gigantesco punetazo sobre la mesa de San Luis y en su misma presencia, como si sobre ella estuviesen los maniqueos, cuyas doctrinas acerca del origen del mal habia aplastado con un argumento metafisico includible que acababa de ocurrirsele, prueba por si solo que su aima no estaba hecha para la politica menuda de cada dia.

Puntos de vista esencialmente subordinados y complementarios, segun pidc la naturaleza misma del asunto sometido a su consideraciôn. Porque, en efecto, la politica es una ciencia esencialmente prâctica por su propio objeto.

Como *prdclica,* debe nccesariamente consultar la historia y la cxperiencia de las diversas formas de gobierno, para no construir a *priori* una doctrina de espaldas a la realidad (cf. 1-2, q. 6, prôl.; 2-2, prôl.): «Omnis enim operativa scientia tanto perfectior est quanto magis particularia considerat, in quibus est actus» (1, q. 22, a. 3 ad 1). Y si todo humano conocimiento arranca de la cxperiencia, en sentir de Santo Toniâs, el de la politica debe estar en contacto con ella particularmente.

Pero como *cienda* debe remontarsu a prineipios universales de orden natural o filosôfico y de orden sobrenatural o teolôgico, pues el santo Doctor no trata de construir una ciencia politica cualquiera, sino una ciencia politica verdaderamente cristiana y aplicable a los pueblos Cristianos. El

1 «Secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum» (De *regno,* l. 1, c. 1, n. 1: «Opuscula», eu. *J.* Perrier, O. P., t. 1, p. 221, Parisiis 1949.)

rey de Chipre Hugo II, a quien Santo Tomis dedica su obra, era un rey catôlico y queria rcinar como tai.

San Agustin le habfa preccdido en este sentido, y Francisco de Vitoria seguirâ su ejemplo en sus famosas *Refectiones teolôgicas,* especialmente en la mâs politica de todas, que es la *De potestate civili,* en la que comienza por estas palabras, que son todo un program» : «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto» *(Rcleccioncs,* ed. de Madrid 1765, p. no) : «EI oficio dei teôlogo es tan vasto y universal, que no hay argumento, disputa ni materia alguna a que no se extienda su mirada.» Destello y participaciôn e imagen de la ciencia misma de Dios, sus dominios no conocen limites, a imitaciôn de la ciencia divina (cf. 1, q. 1, a. 3 ad 3).

Leon XIII y sus gloriosos sucesores marcharan por el mismo camino y consagrarân con su autoridad suprema estes puntos de vista. La ética y la politica, no menos que la teodicea, no se pueden tratar debidamente sin consultar a la divina revelaciôn, como ensefta Pto XII en su encfclica *Humant generis* (AAS 42 [1950]» PP· 574-575)· I-a verdadera filosofia y la teologia, en frase de Pio XI, son dos rayes de un mismo sol, dos rios de una misma fuente, dos editicios construidos sobre un mismo solar : «Se complétai! mutuamente. De aquf que quien no es buen filôsofo, no serâ tampoco un teôlogo completo ; y quien esté ayuno de teologia, no puede filosofar recta y plenamente». Ambas se ayudan y se complétai! mutuamente en la conquista de la verdad, siendo maestra la teologia y ministra la filosofia. «Altera alteram complet. Unde sequitur ex inscio imperitoque philosopho fieri numquam doctum theologum posse ; et qui divinarum rerum sit prorsus ieiunus, eidem perfecte philosophari nullo pacto licere» (Litterae Apostolicae *l'nigenitus Dei Filius,* 19 de niarzo de 1924: AAS 16 [1924], P- 455)·

Para construir, por consignien te, una doctrina politica auteiiticamente humana y cristiana, hay que proyectar sobre los datos de la experiencia y las ensenanzas de la historia los rayos mancomunados y convergentes de la filosofia y de la teologia. Santo Tomis conocia por la Biblia la historia sagrada del pueblo hebreo ; las constitutiones politicas de varias ciudades griegas y limitrofes, a través de las infor-

madones de Aristoteles en sus libros de politica ; y la historia del pueblo roinano, por sus historiadores Salustio y Tito Livio, por Valerio Mâximo y]>or San Agustin, en su obfa *De civitate Dci;* amén de la eurojiea de su propio tiempo. Historias y experiendas lo suficientemente variadas para que su ingenio privilcgiado pudiese construit una doctrina politica equilibrada y realista : los grandes genios rastrean las grandes leyes de la naturalez.a y de la historia en los hechos y en los fenômenos nias vulgares, como los buenos podencos rastrean la caza un los menores residuos y vestigios de la misnia.

Por otra parte, siendo la politica una cicncia csencialmente prâctica, tiene relaciones intimas y necesarias con la ética y con cl derecho natural. Hablando con propiedad, cl derecho natural o filosofia del derecho es una parte integral de la ética individual y de la ética social o politica, segun se trate de derecho natural privado o de derecho natural publico ; pues el derecho, hablando con precision, se reduce a la justicia de quien es objeto, y esta no es mâs que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarcan también las demas virtudes.

En cambio, la moral social o politica, en el orden natural o puramente filosôfico, es una cienda esencialmente distinta de la moral individual, ya que ambas, la individual y la social, son dos especies distintas de la filosofia moral plenariamente dicha, que es como su género proximo (cf. *ht* I *Ethic.,* lect. I, n. 6; *In* X *Ethic.,* lect. iô, n. 21S0; *ht libros Politic.,* prooem. nn. 7.8; 2-2, q. 47, a. it , Sed contra). La politica no esta fuera de la moralidad, como la sociedad no estâ fuera de la humanidad. El hombre no déjà de serlo]>or vivir en sociedad, y la moralidad no déjà du serlo por extenderse a la vida politica del hombre.

No octirre lo mismo con la teologia moral, que no se divide en individual y social como en otras tantas especics, sino que, conservando su unidad trasceiidente de ciencia divina, se extiende a toda la vida y a todos los estados y condiciones del hombre, vistos a través de Dios (cf. 1, q. i, aa. 3-.p.

Asi, pues, el punto de vista, el aspecto formal, la persjiectiva desde la cual Santo Tonds enjuicia la politica es, sin desdenar la historia y la experiencia, el filosôfico y el teolôgico maneomunados en su funciôn ética aplicada a la

sociedad politica perfecta, trascendiendo lo meramente utilitario y hedonists y envolviendo, superândolo, lo puramente iuridico, para considerar el bien comûn humano honesto o moral en toda la plenitud de que es susceptible en esta vida terrestre.

Segùn esto, fâcil es establecer los principios fundamentales de la ciencia politica tomista. Siendo la politica una ciencia esencialmente prâctica y moral, la consideraciôn y el establecimiento del fin propio de la sociedad politica es verdaderamente primordial, ya que las entidades de esta indole se especifican por sus propios fines. Pero estos fines propios y especificos, por cl mero hecho de ser taies, son connaturales, es dccir, responden necesariamente a la propia naturaleza de los seres a cllos ordenados, y no deben en mafiera alguna contradecirla. En la propia naturaleza, por consiguiente, de los seres que componen la sociedad politica, hay que buscar los primeros principios de la ciencia correspondiente. La teleoîogfa se funda en la ontologia. Los principios proximos e inmediatos de la politica son teleologicos ; los remotos y verdaderamente primeros son ontolôgicos.

Comencemos por los *oniolôgicos.* I.a sociedad politica es una sociedad humana perfecta. Sociedad de hombres, no rebaûo, no piara, no manada de bestias. La sociedad humana no debe contradecir a la naturaleza del hombre, sino que debe fundarse en ella y serie en un todo conforme.

tCuâl es la verdadera naturaleza del hombre? Filosôficamentc hablando, el hombre es un animal racional : un animal que entiende, que discurre, que razona, que compara, que calcula, que se admira, que se rie, que hablà, que 'progresa ; un animal que posée un alma racional, es dccir, dotada de razon e inteligencia, por la cual es capaz de trascender lo singular y particular, lo corpôreo y espacial, lo terreno y temporal, a que esta ligado j>or los sentidos, para fijar su mirada en lo universal y trascendentc, en lo incorpôreo y espiritual, en lo clerno, celestial y divino.

Siendo, pues, precisiva o positivamente inmaterial y espiritual cl objeto aprehendtdo por la humana inteligencia, lo es también el mismo acto de aprehender, y por consiguiente la facultad o potencia misma aprehensiva. y. por ultimo, la forma o naturaleza de quien es propia dicha fa-

cultad, es decir, el alma racional o intelectual. Porque los actos se especifican por sus propios objetos, y las potencies por sus actos propios en orden a sus propios objetos, y las formas o naturalezas por la potencia o capacidad mas elevada de cjercer las operaciones mâs altas sobre los objetos mas sublimes. El alma humana es, por consiguiente, positivamente inmaterial y espiritual, subjetivamente independiente del cuerpo en su obrar supremo y especifico, que es el entender, y por tanto en su propio ser también, ya que el obrar no puede ser superior al ser dei operante.

Luego el alma humana es incorruptible e inmortal : incorruptible, por ser esencialmente simple e inmaterial ; inmortal, por ser espiritual, es decir, independientc del cuerpo en su propio ser, en su propio existir.

Es aima y espfritu al mismo tiempo. Informa y anima al cuerpo humano en cuanto aima y forma substancial del mismo, pero lo trasciendc en cuanto espiritu. En frase de Santo Tomâs, no es una forma sumergida en el cuerpo, sino emergente y trascendente (cf. *Q. d. De anima,* a. 2 c in fine, et ad 2, 12, 13, iS, 19). Su vida no termina cou la muerte del cuerpo. El hombre es mortal ; su aima es inmortal ; la vida del hombre, es decir, dei compuesto humano de aima y cuerpo, es de cuarenta, sesenta, ochenta, cien afios ; la de su aima no tiene fin ; su duraciôn es la eternidad.

Sicndo esto asi, siguese neccsariamente que el origen dei alma humana no puede ser por transmutaciôn de la materia ni por generaciôn, como las demâs almas inferiores de los brutos o de las plantas, sino por creaciôn inmediata del mismo Dios, ya que ninguna criatura es capaz de crear nada en el sentido metafisico de la palabra, es decir, producir una cosa en cuanto a todo su ser, sin materia ni sujeto preexistente.

Hasta aquf llega, o puede llcgar, la filosofia, o lo que es lo mismo, la razôn humana por sus propias fuerzas, respecto de la naturaleza humana eu si misma considcrada.

La teologia aprueba plenamente estas çonquistas de la filosofia, aüadiendo por su parte nuevos y mâs subidos quilates acerca de la naturaleza del hombre. Precisamente el hombre, por su aima racional e intelectual, es imagen y semejanza de Dios creador, primera y suprema Inteligencia. La vida propia de Dios es puramente intelectual—en cuanto

que intelectual abarca lo intelectivo y volitivo—, no sensitiva, ni mucho menos vegetativa. Por eso el hombre, que comprende en si mismo estas très vidas, vegetativa, sensitiva c intelectiva, se asemeja a Dios y es su imagen viva en cuanto es un ser inteligente, por su aima y por su vida intelectual (cf. i, q. iS, a. 3).

Esta inisma dignidad de ser imagen y hechura directa de Dios le hace ser capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de El. Capacidad receptiva de asociarse a Dios en su vida intima y beatifica, potencia obediencial de ser elevado por Dios a la participaciôn de su propia naturaleza y de sus dones mâs preciados. Y Dios, por su infinita bondad y misericordia, al mismo tiempo que lo créé a su imagen y semejanza, lo elevô a la suprema dignidad de hijo adoptivo suyo, haciéndole participe de su propia naturaleza divina, de su gracia, y dcstinândolo a ser heredero de la vida eterna, de su propia felicidad. Asi el hombre, que por naturaleza era imagen y semejanza de Dios, es su hijo adoptivo por gracia (cf. 1, q. 93).

Y aunque, indigno de tànta nobleza, arrastrô y pisoteô su dignidad desobedeciendo a su Creador y a su Padre, plugo a su infinita bondad rescatar al hombre y redimirlo por la pasiôn y muerte de su Hijo humanado, segunda persona de la Santisima Trinidad, a quien constituyô cabeza de toda la humanidad y fuente inagotablc de su salvaciôn. De este modo el hombre recupero su dignidad de hijo de Dios, aiiadiendo la de ser hermano de Cristo y miembro de su cuerpo mistico, que es la Iglesia : *ubi abundavit delicium, superabundavit cl gratia* (Rom. 5, 20).

Segùn esto, cl hombre no es simplemente un animal racional, una jærsona, como decia la filosofia, sino que es ademas una imagen viva de Dios, su hijo adoptivo, hermano de Cristo, miembro de su cuerpo mistico y templo del Espiritu Santo, no sôlo segun su alma, sino también segun su mismo cuerpo. *Habéis sido rcscatados*— dice el Apéstol—*con un precio muy alto, nada menos quo con la sangre de Dios hecho hombre; honrad, por consiguiente, a Dios cn vucslras almas y cn vueslros cieerpos, que son de Cristo y icmplos del Espiritu Santo* (1 Cor. 6, 19-20). Reconoce, Cristiano, tu dignidad de hijo de Dios y particionero de su gracia, exclama San Leon Magno, y no vuelvas a arrastrarla ni a pisotearla con tus culpas *(Sermones,* 21, c. 3 : ML 54, 192). Tales son los materiales, tales los sillares de que se conqione la sociedad politica cristiana.

Una politica digna de tal nombre, niayorniente si es una politica cristiana, debe contar eon estas verdades y respetarlas escrupulosamente, no permitiéndose preterirlas, ni mucho menos atropellarlas.

A estos principios ontolôgicos responden plcnamente los *teleolôgicos.* El hombre, como hombre y como criatura, es un ser naturalmente imperfecto y potencial.

Como animal, esta sujeto a las leyes de los demas animales en cuanto a sus etapas evolutivas y en cuanto a los vaivencs de salud y enfermedad.

Como rational, es naturalmente discursivo, progressive, perfectible en sus pensamientos y en sus afectos. La cducabilidad de los brutos animales mâs perfectos es cuasi mecânica y sumamente limitada ; la de los hombres es plenamente libre en su funcionamiento, y su extension no conoce limites.

Ninguna criatura es su ultimo acto, su ùltima perfecciôn. Esencialmente compuesta de acto y de potencia, su acto misai© es limitado y en potencia a'una perfecciôn interior. Solo Dios, que es Acto Puro, es su ùltinia y total perfecciôn en acto, sin mezcla alguna de potencialidad.

El es su niisma bienaventuranza perfecta, infinita. Ninguna criatura, por perfecta que sea, es su ultimo fin, su bienaventuranza. Todas necesitan moversc, reduciéndose de la potencia al acto, para conseguir su ultimo fin. «Todas militai! bajo la bandera del movimiento—dice bellamentc Fray Tmis de Granada—para que, como pobres y necesitadas, se puedan mover a buscar lo que les falta» *((iufa de pecadorcs,* l. r, c. i: «Obras», ed. J. Cuervo, O. P., t. i, p. 17, Madrid 1906).

Estos moviinientos, que son como medios, como pasos, como peldanos para conseguir dicho fin, son mas o menos variados y complejos segun cl grado de perfecciôn a conseguir y segun la capacidad de perfecciôn de que estân dotadas.

Las criaturas irracionales son incapaces de bienaventuranza, por no estar capacitadas para poseer a Dios en si mismo, conociendole y amandole. Consiguen su ultimo fin participando las perfecciones propias de su especie, con uniformes y sencillos moviinientos.

En cambio, las criaturas rationales, como el hombre y el angel, son capaces de poseer a Dios en si mismo cono-

ciéndole y amandole, es decir, son capaces de ser felice.·, y bienaventuradas. Ambos, el hombre y cl angel, deben moverse, deben caminar con sus actos de conocimiento y anior hacia su ultimo fin, hacia Dios.

Pero el ângel, que es cspfritu puro e inteligencia pura, es capaz de conseguir su ultima felicidad con pasos inuy contados e instantâneos : con un solo acto perfecto y meritorio, de un solo salto (i, q. 62, a. 5).

El hombre, por cl contrario, dada la complejidad <lc su naturaleza, compuesta de aima y cuerpo, y la elevaciôn de la bienaventuranza a conseguir, no inferior a la del ângel, necesita normalmente procéder poquito a poco, remontândose de lo sensible a lo intcligiblc, de lo crcado a lo incrcado, de lo natural a lo sobrcnatural, de lo participado al principio fontal de toda perfecciôn.

Via larga, via estrecha, via lien l de dificultades y seinbrada de insidias de los cnemigos mortales de nuestra aima, demonio, mundo y carne. La complejidad de las potencias del alma humana, anorgânieas y orgânicas, contrasta con la sencillez superior de las potencias del ângel y con la simplicidad inferior de las potencias de los animales y dcinâs seres irracionales, y atestigua la variedad y multiplicidad de moviinientos que necesita el hombre para escalar las cunibrcs de su felicidad (r, q. 77, a. 2 ; 1-2, q. 5, a. 5 ad 2 ; a. 7 e). Capaz de subir hasta las alturas del ângel, siendo al mismo tiempo habitante de este mundo sensible y corpôreo en que pululan y se mueven los seres irracionales, necesita de una csealera mucho mâs larga y de un andamiaje mucho mâs complicado. Es un anfibio, que vive y siente con los animales y las plantas y entiendc con los Angeles, y mora en los confines de lo corpôreo y espiritual ; verdadero *microcosmos,* sintesis grandiosa de toda la creaciôn.

La filosofia reconoce este destino del hombre, que sôlo puede consistir en su union con Dios. Silo Dios es causa propia del alma humana por creaciôn directa e individual, y, por consigniente, sôlo Dios puede ser su ultimo fin, ya que la causa eficiente y la causa final se corresponde!! mutuamente.

El hombre nace naturalmente privado de toda perfecciôn moral e intelectual, pero nace al mismo tiempo naturalmente capaz de allas hasta su grado mâs perfecto en cl conocimiento y el amor natural de Dios como primer priii-

V

cipio y ûltimo ini de su propio scr, y naturalmente desea llegar a esa ultima perfccciôn en esta o en la otra vida.

La teologia apruuba este juicio de la filosofia, pero la completa con nuevas luces y nuevos datos. Como hijo de Dios y hermano de Cristo, cl hombre esté destinado a una bienaventuranza sujK-rior, sobrenatural, que consiste en la visiôn intuitiva de Dios y en cl amor correspondiente de caridad consumada y trasformante : conocimiento y amor infinitamentc superiores a los que naturalmente puede tener el hombre y cl ângcl y cualquier otra criatura imaginable, l»or alta y elevada que sea, y que ninguna pura criatura pudo barruntar ni sospechar. X/ *cl ojo vio, ni cl oido oyô, ni vino al frensamiento del hombre le que Dios tient preparado para los que le aman* (i Cor. *2,* 9).

El deseo y el esfuerzo natural de nuestra aima y de nues· tro espiritu quedan reabsorbidos y sublimados en el deseo y el conato sobrenatural que da la gracia, mayormente en el estado actual de la naturalcza caida y enferma en que est4 cl hombre, que necesita doblemcnte de la gracia sanante y devante (cf. 1, q. 62, a. 2 ad 2). Capacidades, aspiraciones, anhelos, deseos, esfuerzos muy suj»eriores a los de la pura naturalcza, con sus dificultadcs que vencer y sus necesidades du aynda de la divina gracia redobladas a causa del pc· cado original, que todos contracmos, y de los pecados personales, que todos también, en mayor o menor escala, cometemos.

La suprema dicha no es propia de la vida présenté, sino de la futura, en la -que nuestro cuerpo resucitarâ y se revestin'» de inmortalidad, para que todo cl hombre goce de Dios (r Cor. 15, 53-54).

El sentido profundo, la razôn de scr ùltima de la vida presente, individual o social, es la de ser una aspiraciôn, una cxpectaciôn, una preparaciôn para la eterna y sobrenatural bienaventuranza. La teologia nos llama *viadores o* viandantes, pasajeros, peregrinos que pasan y se encaminan hacia la vida eterna en Dios : non *habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (Hebr. 13, 14)- Todo debe ser ordenado a este fin y debe ser considerado como medio para lograrlo.

La Iglesia expresô magnificamente esta verdad en la ora· ciôn de la dominica primera después de la octava de Trinidad : i Oh Dios, protector de los que en ti esperan ! Nad.i

hay solido sin ti. Multiplica, pues, sobre nosotros tu misericordia, para que, gobernados y conducidos por ti, «de tal modo pasemos a través de los bienes temporales, que no perdamos los eternos» : *ul sic transcamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.*

CAPITULO I

Origen de la sociedad politica

Pues bien, entre los medios mas necesarios y eficaces (pie tiene el hombre para conseguir su dicha, su felicidad, esta el vivir en sociedad perfecta, es decir, plenamente suficiente en bienes y recursos para el completo desarrollo de su personalidad natural de hombre y sobrenatural de hijo de Dios. Sociedad natural perfecta o politica, que es el Estado, para el pleno desarrollo de su personalidad natural de hombre, y, por tanto, para la consecucion de su felicidad natural ; sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia de Cristo, para cl desarrollo completo de su personalidad sobrenatural de hijo de Dios y, por consiguiente, para l-.t consecucion de su bienaventuranza eterna y sobrenatural.

Y como la gracia no destruye la naturalcza, sino la supone, elcvandola y perfeccionândola, la sociedad perfecta cclesiastica presupone la sociedad civil perfecta en su genero, y la lærfecciona y eleva, orientandola hacia un fin superior. La Iglesia ensefia que para conseguir la salud eterna hay que perteneccr a la Iglesia de Cristo *in re vel in voto,* de hecho o por lo menos de deseo : *nextra Ecclesiam non est salus,* no hay salvacion fuera de la Iglesia de Cristo» (cf. Denz.-Vmbekg, *Enchir.,* nn. 423, 470 b, 714, 1000).

Pero volvamos a la sociedad natural perfecta o politica. El hombre esta naturalmente inclinado a ella y naturalmente la nccesita para cl completo desarrollo de su personalidad natural y para la consecuciôn de su felicidad natural en esta vida o en la otra.

Esa *natural inclinacion del hombre a la sociedad civil 0 politica pcr/ecta sc demucsira por varias razones.*

Primera y fundamental.—Todo hombre esta naturalmen-

te inclinado a su dicha, a su felicidad : no hay hombre que no desec ser feliz y que naturalmente no aborrezca la miseria y la desdicha. Es un hecho indiscutible de concienda universal.

Ahora bien, el que naturalmente desea un todo, naturalmente desea las partes de que ese todo se compone y sin las cuales no puede subsistir ; de igual modo, quien naturalmente desea un fin, naturalmente desea asimismo los medios esencialcs y de suyo necesarios para cqnseguirlo.
uno estâ necesariamente incluido en lo otro.

En la felicidad esta incluido, como parte esencial o conn· presupuesto necesario, el ser, cl existir, pues quien no es, quien no existe, quien no vive, no puede ser dichoso ni bienaventurado. La inclinaciôn, cl amor al ser, a la vida, es tan natural y arraigado en la humana naturaleza como cl desco de la felicidad.

Pero no un ser cualquiera, no un vivir de cualquier modo, sino un ser perfecto e integro, un vivir desahogado y pleno ; porque al ser dichoso, al ser feliz, nada le falta, sino que todo lo posée. El desco, por eonsiguientc, de ser perfecto c integro en aima y cuerpo, de suerte que no le laite ningûn miembro ni facultad, como le faltan a un cojo, a un manco, a un sordo, a un tuerto, a un ameute, esta incluido también en el deseo natural de la felicidad y, j»or tanto, es tan natural al hombre como cl.

Mas aun. En cl ser completo c integro y acabado, en e! vivir perfecto, se incluyc cl pleno desarrollo de todo cl hombre : de su cuerpo y de su aima. Plcnitud c integridad de vida humana. No es feliz, propiamentc hablando, un nino, ni un pigmeo, ni un anciano decrepito, ni un enfermo, ni un ignorante, ni un malvado. En el desco natural de ser feliz, se excluyen naturalmente esos defectos y se incluycn las perfecciones opuestas. El hombre, por tanto, desea naturalmentc ser un hombre completo con toda la plcnitud de humanidad incluida en la vida feliz y dichosa : adulto, sano, desarrollado, sabio, bueno. Todo hombre naturalmente desea saber y ser bueno, aunque a vcees se equivoque en déterminât concretamenic lo que debe conoccr y lo que debe hacer para ser en verdad sabio y virtuoso.

Finalmcnte, cl ser y cl vivir humano completo y perfecto no sc da mas que en la sociedad humana perfecta o politica. No es plena la sabiduria si no se contrasta con la de los demas, o no se comunica a nuestros semejantes, o no se enriqucce con las aportacioncs de los otros sabios ; no es

compléta la bondad que no sc traduce en obras de caridad y de beneficencia para con nuestros semejantes : el bien es de.suyo cxpansivo, comunicativo. Hacer bien es propio del hombre bueno (cf. i, q. 96, a. 4>.

El hombre es naturalmente comunicativo. Esta por naturaleza dotado de palabra, y la palabra esta necesariamente ordenada a otro interlocutor. Hablamos espontâneamente con los animales : con cl perro, con cl gato, con cl caballo, aunque cstos no nos correspondait con la misma moneda ; por eso nos falta algo en nuestras rclaciones con ellos. Un hombre solo' y solitario, de no hablar con Dios siendo un héroe y un santo, se aburre, se enferma, se embrutece ; naturalmente busca a sus semejantes, y dejaria de ser hombre si no viviese con ellos en sociedad, ni su dicha seria completa si no la comunicasu con los demâs en perfecta amistad y compania : la comida bien repartida salte mejor ; la felicidad bien comunicada, entre amigos, es raâs deleitable y mas çompleta.

Decididamente, la inclinaciôn del hombre a unirsc con los demâs y a formar con ellos una sociedad civil perfecta y plenamente suficiente para lograr un desarrollo completo de su personalidad natural humana, estâ incluida y envuelta en cl desco e inclinaciôn natural del hombre a la felicidad (cf. *De regno,* l. 1, c. 2, nn. 2-3, ed. cit-, pp. 222-223).

.Scgunda nucbi.—Cuando una cosa sucede siempre y en todas partes, es scûal évidente de que responde a una inclinaciôn y a una ley natural. Lo violento, lo antinatural, es siempre raro ; en cambio, lo natural se da siempre o casi siempre, pues uno u otro caso aislado, dado que acontezca, no es mas que la confirmaciôn de la régla comûn. Es natural que la seinilia debidamente sembrada y cultivada en tie·rra fértil germine, se desarrolle y fructifique ; aunque por inipedimentos particulares haya granos que no nazean, y tallos que no se desarrollen, y espjgas que no maduren o no se logren.

Pues bien, la etnologfa y la historia nos muestran que el hombre, en todos los tiempos y en todas las latitudes, ha formado nucleos compactos y suficientemcntc desarrollados para constituir una sociedad civil perfecta, con sus leves o sus costumbres y con su autoridad corrcspondiente. Ni es preciso en absoluto que sean millones, ni siquiera miliares, los individuos que se juntan. Basta que constituyan lo que en el lenguaje clâsico sc llama una ciudad : una πόλι de los

griegos, una *civitas* de los romanos. Concepto *y* realidad que no consisten en un punto matemâtico, sino que admiten in· finidad de formas y de grados.

La teologîa ensena que, aunque el hombre no hubiera pecado, sino que hubiera conservado la justicia original en que fué creado, se habrfa constituido en sociedad perfecta con su correspondiente autoridad : autoridad dulce, suave, propia para régir hombres soberanamente virtuosos y libres, no autoridad despôtica ni dictatorial, propia para mandar esclavos (cf. i, q. 96, a. 4).

Ensena adeniâs que los santos en cl cielo viven en perfecta sociedad y armonfa, siendo csa vida dichosa en comtin una parte integra! de la bienaventuranza total y consumada (cf. 1-2, q. 4, a. 8). Todos los .Angeles, todos los santos. en muchedumbres incontablcs, unidos estrechamente con Dios y entre si con caridad perfecta, en virtud de la cual cada uno goza de la dicha de todos como si fuera la suya propia. «Quo fit, ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius quantum est gaudium omnium» (in *Symbolum apostolorum,* c. 15 : «Opera», ed. Vives, t. 27, 228). Véasc Frav Luis de Granada, *Libro de la oraciôn y mcditaciôn,* tr. 6, § 2, ed. cit., t. 2, pp. 203-206.

Los ângeles mismos, antes de ser asumidos y trasladados a la bienaventuranza sobrenatural consumada, estaban constituidos en sociedad perfecta, con sus jerarqufas, sus ôrdenes y sus coros (1, q. 108). Y csa ley era tan natural, que los ângeles prevaricadores no la perdicron *(naturalia post peccatum manent integra);* por lo cual se conserva en los mismos demonios, siendo uno el jefe y eabeza de todos los demas (cf. 1, q. 109, aa. 1-2), y de los misérables hombres que tienen la desdicha de condenarse (cf. 3, q. 8, a. 7) : sociedad de bandoleros, de criminales, sometidos al regimen despôtico del principe de las tinieblas; siendo una de sus mayores penas tener que mandar a semejantes forajidos, y uno de los mayores tormentos de estos misérables, de estos desdichados, cl tener que ser mandados i>or el mas criminal y repugnante de todos cllos. La pena de los condenados seria menor si no estuvieran en tal compania de apestados y de malvados, que no cesan de odiarse, injuriarse y maldccirse (1, q. 109, aa. 1-2). El refrân espanol «mas vale estar solo que mal acompanado» tiene aqui perfecta aplicaciôn.

Asi, pues, toda criatura racional o intelectual se constituée naturalmente en sociedad segtin su género y segùn su

estado : los Angeles y los hombres, los viadores y los comprehensores, los santos y los condenados. Los unos, cnlazados por el amor y j»or el bien comûn ; los otros, hacinados, cosidos, ensartados por el odio y por el mal o por la desdicha comûn. La reunion en sociedad es ley comûn y natural de toda criatura dotada de inteligencia.

Otra *terrera razôn* se deduce de las condiciones de la humanidad en el estado présente de la naturaleza caida. Las debilidades corporales de la infancia, los achaques de la vejez, las enfermedades y dolcncias que acompaüan ai hombre en todas sus edades, hacen necesaria la asociaciûn de unos con otros para ayudarse mutuamente.

Los pequenuelos necesitan de sus padres; los padres ancianos necesitan de sus hijos ; los hermanos menores necesitan de los mayores ; los enfermes, de los sanos. Necesidades y enfermedades corporales que no se pueden curar con los solos recursos o la sola pericia de la familia. Hay infinidad de dolencias que no se curan con remedios caseras. Hacen falta remedios mas cientfficos y clinicas mejor montadas. La higiene, la cirugia, han tenido que salir del Ambito y de la pobreza de la familia para poder aliviar eficaz.mcntc a la humanidad doliente con los recursos y la pericia que sôlo puede procurer la ciudad, la sociedad perfecta.

Aüadanse los servicios de alumbrado, de combustible, de vestido, de alimentaciûn, de vias de comunicaciôtl, de medios de transporte, que no pueden darse mâs que gracias a los recursos cuantiosos de una sociedad perfecta. Suprimanse todos estos servicios y los de sanidad y las clinicas con sus especialistas c instalaciones costosisimas, y nos cncontraremos con una vida imposible e inaguantable. Si unas pequefîas rcstricciones de luz o de agua causai! tantas molestias y levantan talcs protestas, <qué sera carecer en absoluto de estos y de los demûs servicios?

Pero todavfa son mayores las necesidades del aima, que no pueden satisfacer.se fuera de la sociedad. En cl estado présente de naturaleza caida nace el hombre naturalmcnte mal inclinado. Se déjà llevar fâcilincnte de sus sentidos, de su temperamento, de sus pasiones, de su carActer. Desde la misma infancia necesita educar sus instintos e inclinaciones, sus afectos, su corazôn, para no ser una fiera en lugar de un hombre. La paciencia, la abnegaciôn, cl amor

y demâs virtudes de la madré, son aqui imprescindibles.

Llegado a la pubertad, a la adolescenda, en que la vida afectiva con su cortejo de pasiones c impulsos vehementes toman con frecuencia proporciones de torbellino, de ciclôn. de tempestad, sc hace précisa todavia mas la intervenciôn de los progenitores, particularmen te del padre, para reducirlos a la razôn con su cjemplo y con su autoridad c incluso con su castigo.

Pero cl mal ejeinplo de otros jôvenes o viejos y las malas companies que contrae con otros discolos y viciosos, los hace a las veces excesivamente terribles, sin que baste a reducirlos la autoridad paterna. Se hace necesaria enfonces la autoridad publica de una sociedad perfecta, con sus medios poderosos de coerciciôn, para reducirlos al orden o, por lo menos, para secuestrarlos en una cârcel e impedir que continuel! haciendo dano impuneinente.

Ignorante j>or naturaleza, suele cl hombre ser ademiis indolente y perezoso para aprender un arte, un oficio, una ciencia con que ganarse la vida y cultivar su intcligcncia. Para cllo necesita de la instrueciôn y del estimulo de los demâs que ya las poseen. Y no basta cl circulo de la familia, en la cual no hay vagar ni competencia para iniciarlo en todas estas cosas. Solamentc en la sociedad perfecta pucde cl hombre despojarse de su ignoranda y adquirir la suficientc cultura de la inteligencia, gracias a la costosfsima instalâciôn de escuclas, de institutos, de universidades : cm *acquisitione scientiae plerumque societas multorum studentium prodest,* quia interdum alter ignorat quod alius invenit aut quod ei revelatur» *(Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* c. 3, ed. Mandonnet, O. P., t. 4, p. 23, Paris 1927}.

Lo mismo sucede con las virtudes morales, particularmente con la religion, que supone el conocimiento del verdadero Dios y postula, en su funciôn primordial de entrega devota y total al servicio de la Divinidad, un recto y eficaz ordenamiento de toda la vida moral ; cosa sumamentc dificil para un hombre separado del comercio social y desligado de la tradiciôn religiosa conscrvada o conservable en la sociedad.

La historia y la teologia demuestran que,' en la actual condiciôn de nuestra naturaleza, ese conjunto de ideas morales y religiosas, orientadoras y regidoras de la vida humana en orden a su verdadero fin natural, es moralinente im-

posible de obtener por la inmensa mayoria de los hombres con sus solas fuerzas naturales, siendo de hecho alcanzado por muy]>ocos, y por estos dcspués de mucho tiempo y Iras de grandes esfuerzos, y por estos mismos, después de todo, con inuzcla de muchas dudas y de no pocos errores y equivocaciones (cf. i, q. i, a. i ; 2-2, q. 2, a. 4).

En la sociedad se puede remediar algo, pero sienipre resulta inoralmente necesaria la revelaciôn divina de esas verdades para que todos los hombres, desde sus primeras aùos y con plena certeza, puedan orientât su vida moral y religiosa]>or seguros derroteros (cf. *Sutnnta confia Gentiles,* I. i, c. 4).

Y no hay que olvidar, por ultimo, que todos estos bienes materiales y espirituales de orden cultural, moral y religioso, obtenidos tras de grandes y secularcs esfuerzos, gracias a la cooperacion de todos, unidos en sociedad perfecta, pueden estar en peligro de la nochc a la manana en virtud de ainenazas o de irrupciones de otros grupos humanos barbaros o avaros y envidiosos. Para alejar ese peligro y para defender tan preciados tesoros, se hace preciso dispolier de una potencia defensiva proportional, que, por lo ingente y costosa, solamentc puede procurarla una sociedad perfecta y organizada. El presupuesto de guerra es y ha sido siempre el mas elevado. En el estado de inocencia no hubiera sido necesario tal dcrroche ni tal alarde de fuerzas, porque no hubiera hab'.do guerres ni peligro de ellas.

CAPÎTULO II

El bien comun

Sociedad perfecta es la que no forma parte de otra sociedad y posée ademas en si misma todos los recursos necessarios para vivir una vida humana completa, es decir, una vida virtuosa en el sentido pleno de la palabra.

«Los hombres—dice Santo Tomâs—se reûnen en sociedad para convivir dignamente, conforme a las exigencies de su propia naturaleza de seres racionales. La sola vida digna del hombre, y la ûnica que satisface a los postulados de su

propia naturaleza racional, es la vida conforme a virtud, la vida virtuosa con todo el cortejo de virtudes morales e intelectuales» (I *l)c regno,* n. 44, c. 15, ed. cit., p. 259).

Hay dos especies de sociedad perfecta : una politica, 0· de orden natural, y otra eclesiâstica, o de orden sobrenatural. De ambas nccesita el hombre para conscguir su ultimo fin. De la sociedad politica, para obtener su ultimo fin natural ; de la sociedad eclesiâstica, para alcanzar su ûltimo fin sobrenatural.

V como ei fin natural debe estar subordinado al fin .sobrenatural, como la naturaleza a la gracia y a la gloria, la misma sociedad politica, a pesar de su perfecta autonomia dentro de su propia estera, debe ser, con todos sus recursos de orden natural, una disj»osiciôn, una ayuda, un estimul.j para que el hombre abra su corazôn a lo sobrenatural y comience su ascension a la cumbre de la santidad cristiana.

Por otra parte, segûn consta de lo dicho anteriormente, los hombres se juntan y se reûnen en sociedad con vistas a un bien comûn de todos cllos, como a su propio fin. El fin propio de la sociedad doméstica es el bien comûn de todos y de cada uno de los miembros de la familia ; el fin del caserio, de la aldea, de la villa, dei municipio, de la ciudad, de la provincia, de la region, del estado, es el bien comûn de todos y de cada uno de sus componentes respectivos. El fin de la sociedad humana es el bien humano social o comûn de la misma.

El hombre necesita de la sociedad para su perfecciôn, para su bien ; mas no para el bien de uno solo, con exclusion de los demâs, sino para el bien de todos y de cada uno, sin excluir a nadic ; pues todos y cada uno necesitan de clla para adquirir su perfecciôn. El bien comûn, por consiguiente, es el fin propio de la sociedad : perfecto, si la sociedad es perfecta ; imperfecto, si imperfecta ; natural, si es natural; y sobrenatural, si es sobrenatural. La correlaciôn es évidente.

Pero *es el bien comûn natural de la sociedad perfecta de orden natural, 0 sea de la sociedad politica?* Pues de clla tratamos directamente en estas lecciones.

Para contestar a esa pregunta hay que tener en cuenta esta regia de Santo Tomûs : cuando el termino formai y directo de una pregunta tiene diversas acepciones, lo primera que hace falta es distinguirlas y luego contestar *suce sivamente segûn cada una de elles.

Esto sucedc con los terminos equivocos y analogos, con la diferencia de que las acepcioncs o significados dei termino equfvoco son arbitrarias, incohérentes, desordenadas ; mientras que en el ténnino anâlogo son rationales, cohérentes, ordenadas; solo en el univoco es unica y uniforme su propia signification.

La palabra *fiez,* por ejemplo, significa un animal acuâtico (el pez), una substancia resinosa (la pez), una constelaciôn (piscis), un apellido espanol, italiano o alcmân (Pez, Pesce), una cualidad o un estado dei individuo ; es un pez, esta pez. Significaciones diversas que dan lugar a chistes y juegos de palabras.

En cambio, la palabra santo, que puede significar un hombre santo, unas costumbres sautas, una palabra santa, un rito, una ceremonia santa, un hâbito santo, un lugar santo, es un termino anâlogo, porque esas diversas significaciones tienen dependentia o relaciôn a una primordial, es decir, a la santidad de una persona.

Lo mismo sucede con la palabra *real.* Real es la persona del rcy, la familia real, la escolta real, el decreto real, la real orden, el palacio real, cl sitio real, la calle real, la carroza real, la real academia, la armeria real. Pcro es cqufvoco cuando hablamos de derechos o de impuestos reales (real, de *res,* cosa ; o real de *rex,* rey).

En tiempos de fobias reales, al principio de la Rcpûblica, hubo Poncios ridiculos e ignorantes que en los impuestos o derechos reales veian restos de la dcrrocada inonarquia, y trataron de suprimirlos.

Hombre, por el contrario, es un termino univoco, porque significa siempre lo mismo, es decir, animal racional, que es la esencia del hombre, y conviene por igual a todos los' hombres en cuanto taies. Es cl nombre de la espccie humana.

Pues bien : cl término *bien comûn* no significa una cspecie ni un género, como hombre o como animal, sino un anâlogo con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien comûn inmanente y bien comûn trascendente. El bien comûn inmanente esta dentro de la misma sociedad politica y es dependiente de clla ; el bien comûn trascendente esta fucra de la sociedad politica y es de clla independientc.

§ I. Bien comûn trascendente

El bien cotntui trascendente de ia sociedad es el ultimo fin de la misma y de las personas humanas que la constituyen, es decir, Dios mismo, causa primera y fin ultimo objetivo de todas las cosas, esencialinente distinto de las criaturas e independiente de todas ellas

Es *bien,* porque es *jin.* El bien se dice de los medios y de los fines, pero de los fines primordialmente ; los me·

1 No hav inconveniente alguno en Damar a Dios bien comûn trascendente y subsistente, como no lo hnv en apellidarlo ùltimo fin objetivo, pues cl sentido ‹le ambas formulas coincide exactainente. *Comûn. itniveiSal, general.* en la tenninologfa de la Eχ-ııó: que adopta Santo Toniâs, liene «los sentidos : uno primario y directo. que es causal o dinâmico, y expresa la perfecciôn de una causa extrinseca eliciente, final o cjeniplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposiciôn a la causa particular, que no produce mâs que uno (cf. *In II Physic.,* lect. 6. n. ,U ; otro (lcrivado y reflejo, que es formal, ya sea metafisico, ya logico, e indica la aptitud de una forma o de una esencia para existir en muchos y ptedicarse de todos elles, en contraposiciôn a la esencia singular o individual, que solo puede darse en uno y prediearse de cl iinicamcr.tr.

Véase cômo explica el Angélico esta distinciôn : aAliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in bis inferioribus» 1-2, q. .(6, a. il. La justicia legal o social y la caridad son virtudes comunes, universales o generales en el primer senti lo, no en e'. segundo (2-2, q. 58, aa. 5-6), lo mismo que Santo Toniâs se dice *Doctor Comûn o Universal* de la Iglcsia por cuanto su magisterio y autoridad se extiende a *todas* las disciplinas filosôticas y leolôgicas e intluve sobre *todos* los miembros de la Iglesia. Y eu esc mismo sentido Dios sc llama Causa l'niversalisima de fodos los seres creados, no ya sôlo en cuanto ll su forma o accidentes, sino en cuanto a *todo* su ser.

Bastante nias andaz era la formula .Va/uru *nattirons.* en contraposiciôn a *natura naturata.* que, sin embargo, no rechaza Santo Toniâs, antique purificândola de todo saljor pantefstico (1-2, ‹j. 8«, a. 6). De la misma suerte se puede llamar a Dios cl Ser Comûn, cl Ser por esencia, el Ser subsistentej c incluso cse es su nombre propio, segûn palabra del mismo Dios : «Yo soy *El que soy.* Asi diras a los hijos de Israel : *El que es inc envia a vosotrosn* (Ex. 3,14). Porque *tqitanto aliqua nomina sunt* minus determinata et *magis communia, tanto magis proprie dicuntur de Deo»* (1, q. 13,

Pero sobre todo la fôrmula *bien comûn* liene la venlaja de expresar primaria y directamente la razôn de *causa.* ya que el voca ldo *bien* es cl nombre propio de la Cdiisa *final,* en sentir de Santo Toniâs (cf. *In librum Dionysii de Divinis'nomlnibus,* c. 3, lect. unie., nn. 225-228; *Summa Theol..* q. 13, a. 11 ad 2, una cnm q. 5, a. 4). Por eso dice expresumente : abonum aulem summum, quod est *Dcus,* est boHffnr iwiuwic, cum ex eo *universorum* bonum dependeat .*(Summa contra Gentiles,* l. 3, c. 17).

dios no tienen razôn de bien sino por relaciôn a los fines.

Es *bien comûn* porque es fin *ultimo,* esto es, fin particularmente de los seres racionales constituidos o no en sociedad. Sôlo Dios es causa del angel y del alma humana, porque no pueden ser producidos mas que por creaciôn, y sôlo Dios puede crear. La ultima perfecciôn de un ser causado no puede estar mas que alii en donde esta su primer principio (cf. τ, q. 12, a. 1).

El fin ultimo tiene, respecto de todos los demas fines prôximos c intermedios y de todos los medios, la misma proporciôn que la causa primera respecto de todas las demas causas segundas e intermedias y de todos los efectos : causa comiin *0 universal* de todo, puesto que es causa no sôlo de los efectos puros, que no son causas, sino también de las causas segundas, que no son causas puras, por ser causas a su vez causadas ; c igualmente cl fin ultimo es *fin comûn y universal* de todo, porque es fin no sôlo de los puros medios, que no son fines, sino también de los fines prôximos c intermedios, que son fines a su vez finalizados.

Bien o fin comûn y universal en su funciôn de causa final ûltima, *in Hnulizando;* pero al mismo tiempo uno y ûnico y personal en su razôn intima de ser infinitamente perfecto, *in essendo.* Dios us un ser uno y ûnico y personal, escncialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes ; pero al mismo tiempo causa universalisima de todo y fin universalisimo y comunisimo de todo. Bien comûn por esencia, por ser la misma bondad subsistente ; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningûn otro fin. Es el primero y supremo analogo de la razôn de bien comûn, a quien tanto la razôn de bien como la razôn de comûn o universal convicnen primordialmentc y en toda su plenitud y perfecciôn.

§ II. Bien comûn inmanente

Pero la dificultad principal esta en detenuinar la naturaleza del bien comûn inmanente de la sociedad politica.

Por un lado, es évidente que este bien tiene que ser un bien humano. Siendo una sociedad humana y compucsta de hombres, el bien comûn o social inmanente debe]>or neccsidad ser un bien humano, un bien perfective del hombre, un bien conforme a la misma naturaleza del hombre.

Pero <qué es el bien humano? <Que comprende este bien? Comprende, como partes *intégrales,* très closes de bienes: bienes externos o exteriores, muebles c inmuebles, como las riquezas y posesiones; bienes dei cuerpo, como la salud y la integridad y la robustez de sus miembros; y bienes del aima, como la ciencia y la virtud. Todo bien humano se reduce a bienes exteriores, a bienes interiores del cuerpo y a bienes interiores del aima. El conjunto de todos elles da el bien humano completo.

Mas como partes *andlogas* o de perfecciôn comprende otras tantas clases de bienes: bienes honestos, como la virtud; bienes deleitables o agradables, como cl gozo y cl contento; bienes ûtilcs, como la fuerza, la habilidad, la riqueza. Los bienes utiles se dicen de los medios; los deleitables y los honestos, de los fines; con la diferencia de que los honestos se dicen de los fines en *si mismos,* mientras (pie los dcleitables se dicen de los fines *en cuanto a sus ejectos sacialivos del sujeto que los alcanza y los posée.* El primero y supremo anâlogo es cl bien honesto, luego viene el bien dcleitable y, por ultimo, cl bien meramente ûtil (cf. i, q. 5, a· 6).

El bien comûn inmanente de la sociedad politica debe, por consigniente, contener de un modo perfecto todas estas clases de bienes: bienes exteriores (riquezas, abundancia y suficiencia de bienes ûtilcs), bienes interiores del cuerpo (salubridad, robustez: suficiencia y abundancia de medios para cl perfecto desarrollo y conservation de la raza, con su cortejo de *bienestar* corporal—suficiencia de bienes *delcitables),* y bienes interiores del aima (suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades y de los hâbitos del alma: artes, ciencias, cultura, virtud—suficiencia de bienes *honestos).*

Para la vida del cuerpo, para la salud, para cl desarrollo de las actividades humanas, para la custodia y defensa del orden social, hacen falta riquezas materiales en abundancia, armas, poder; todo cllo contenido bajo la razôn de bien *ûtil,* porque no tienen razôn de fin en si mismos, sino de medios para bienes superiores.

Esa misma prosperidad y seguridad material de la sociedad es una condition neccsaria, no sôlo para la cultura de las artes y de las ciencias, sino también de la misma virtud: bienes superiores del aima en su grado superlativo de bienes *honestos.* Es cosa sabida que el comûn de los

hombres es incapaz como tal de Uevar una vida heroica llena de rcnunciamientos y de pobreza, al estilo de un San Francisco de Asfs o de un San Juan de la Cruz : nada, nada, nada, nada. Nccesita ordinariamente de bienes materiales abundantes (suficientes, no superfluos) para desarroliar sus actividades superiores y no estai- siempre preocupado del pan nuestro de cada dia, dedicando a procurârselo todas sus energias. Mal podrâ vivir vida superior y «spiritual quien no tiene resuelto el problema de la vida corporal : primero vivir, después filosofar, decian ya los helenos y recoge Santo Tomas.

Y tanto mas perfecta seni la sociedad politica cuanto mayor suficiencia posca de todas estos bienes y mejor jerarquizados los tenga, de suerte que los bienes *tililes* y exteriores se ordenen al *contento* y bienestar social—bienes delcitables conforme a razôn—, y todos ellos al bien *honesto,* es dccir, a la vida plenamente moral y virtuosa de los hombres asociados ; cuanto nuis fomente, favorezea y procure esos bienes humanos de cultura intclectual y moral, ora en su aspecto cualitativo de perfecciôn intensive, ora en su aspecto cuantitativo de perfecciôn extensiva al mayor numero de miembros de la misma. «Cum autem homini competat in multitudine vivere quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod *tanto sil perfectior multitudinis societas quanto magis per sc sufficiens erit ad necessaria vilaen (Dc regno,* 1. i, c. 2, n. 7, ed. cit., p. 225).

Ahora bien, un pueblo, una sociedad politica rica, prôspera, segura, poderosa, culta y virtuosa, por el mero hecho de ser virtuosa no abusa de sus riquezas ni de su poder, sino que estA contenta y satisfecha (bien delcitablc) segùn las normas de la recta razôn, de la moralidad, siendo este contento y esa satisfacciôn un cfecto de sus virtudes y prosperidades y una condiciôn para ulteriores progresos en ambos ôrdenes ; pues el hombre, por su propia naturaleza, es escncialmcnte progresivo en artes, en ciencia, en cultura, en virtud. Fs condiciôn de los habitos intelectuales y morales el ser susceptibles de crecimicnlo y de perfecciôn iudefinidos : cuanto mas crecen y se perfeccionan, tanto mas habilitai! a las potcncias dei alma para mejores y m&s sublimes producciones.

La abundancia de bienes corporales y cl poder para conservarios y defcnderlos quita los motivos de rencillas y

descontentos y prépara el terreno para que, junto eon las virtudes morales y culturales, se respeten mutuamentc los hombres que constituyen la sociedad jtolitica, se unan mâs intimamente, se aprecien y su amen con verdadero afecto; de donde naturalmente se sigue la concordia, cl orden, la paz, la tranquilidad social, estando cada Citai contento en su puesto y en su oficio, colaborando en la medida de sus fuerzas al bien de todos y participando proporcionalmente del bienestar comûn (cf. 2-2, q. 47, a. 10 c et ad 2).

Santo Tomâs llama a este bien *orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud piibliea* : aspectos, propiedades o condiciones del bien comûn. Es caracteristico de su doctrina sobre este punto el texto siguiente : très cosas se requieren para cl bien comûn de la sociedad politica. *Primera,* la union de todos los ntiembros de la sociedad cn verdadera y sincera amistad, euyo fruto propio es la paz social, la paz publica. *Segunda,* la uniôn de fuerzas de todos y de cada uno de dichos miembros para colaborar al bien comûn ; porque asi como un hombre particular no puede trabajar a pleno rendimiento si no aima todas sus energias, no dispersando ninguna, ni nuicho menos impidiéndose unas a otras, conto ocurre en un enfermo, en un haragân o cn un vicioso, asi tampoco cn la sociedad politica se obtiene el bien comûn si no estait unidos y concordes todos sus miembros, sin impedirse ni contradecirse entre si, sino mâs bien concentrando todas sus energias para lugrarlo. Es cosa sabida que la union hace la iucrz.a : *vis unita, fortior. 'Percera.* la suficicncia y plenitud de bicnes humanos, corporales y cspiritualcs, exteriores e interiores, tisicos, intelcctuales y morales que se siguen naturalmente du las dos primeras condiciones (Pc *regno,* 1. 1, c. 15, n. 49, p. 262). Este bien comûn se debe procurer, no de un modo cualquiera, sino con la mayor energia y de la manera mejor posiblu (C'eit/ni *impugnantes Dei cultum et religionem,* e. 2, ed. cit., p. 13I.

Esta doctrina de Santo Tomâs ha sido adoptada y consagrâda por la autoridad suprema de Leon XIII, de Pio XI y de Pio XII, gloriosamente ruinante. Scame permitido citar unas breves palabras de los dos ùltimos Pontifices. Pio XI, en la cnciclica *Divini illius Magistri,* dice : «El bien

1 /)< rt'jçno. 1. i, c. 3, n. 8, cd. cil., p. 226; C. ir, 11. 33, pp. 24-249; c. 15, n. 43, p. 258; c. 16, il. 49, p. 262; *Summit contra Gctt tiles.* 1. 4, c. 76 ; .Sniirma Tftco.·., 1, q. 103. a. 3·

coinlin de la sociedad politici consiste en la paz. y seguridad de que las familias y los individuos pueden gozar plenamente en cl ejercicio de sus derechos, y, a la vez, en el mayor bienestar posible, material y «spiritual, de la vida présenté mediante la union y cooperaciôn decidida de todos. Paz y seguridad plena en el libre ejercicio de los derechos familiares e ijidividuales» : abundancia la mayor posible de bienes de aima y cuerpo, gracias a la union y cooperaciôn de todos. «Commune lionum temporalis ordinis *in pace ac securitate consistit* quibus familiae singulique cives in suis exercendis iuribus fruantur, *simulque in maxima quae in mortali hac vita esse potest spiritualium fluxam nique rerum copia,* omnium quidem opera atque consensione assequenda» (AAS 22 [1929], p. 62).

Y Pio XII, en su mensaje de Navidad de 1942, radiado a todo el mundo, pronunciaba estas palabras: «El bien comûn de la sociedad politica es *la convivenda social cn la paz, la Iranquila convivenda cn cl orden;* convivenda en el orden y convivenda en la tranquilidad. En el orden juridico y en la tranquilidad operativa para realizarlo. El bien comûn implica la reuniôn de todas aquellas condiciones exteriores · necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios y deberes, es decir, de su vida material, intelectual y religiosa» (AAS 35 [1943], pp. 10 y 13), de su personalidad completa. Todo esto da el anâlisis que acahamos de hacer del bien comûn humano.

Por otra parte, a poco que se reflexione, aparcec que este bien comûn tiene relaciones intimas con el bien comûn trascendentc natural, con el bien propio natural de cada individuo, con el bien comûn innianente de las sociedades naturales imperfectas y eon cl bien comûn innianente de la sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia de Cristo, y, sin embargo, se distingue esencialmente de todos ellos.

A primera vista se ve qu» ese bien comûn es como un medio entre cl bien propio y personal y el bien comûn trascendente del orden natural, y, ademâs, como un analogo o semejante del bien comûn innianente de las sociedades naturales imperfectas y del bien comûn innianente de la sociedad eclesiâstica perfecta.

Ahora bien : el medio se define por relaciôn con sus ex-

tremos. Es superior al bien propio y personal, pero al mismo tiempo es inferior al bien comûn trascendentc. Es 'ia ley suprema de la sociedad politica después de Dios, d:cen Iχ-όη XIII y Benedicto XV (encfclica .1« *milieu,* de ιό de febrero de 1S92 ; *.Icta* Inonis XIII, ed. cit., t. 3, p. 118 ; epistola *Celeberrima,* de iS de diciembre de 1919: AAS 12 [1920], p. 331.

El bien comûn trascedente es un bien por esencia, increado, imparticipado, infinito, indestructible ; el bien comûn inmanente es un bien creado, participado, finito, corruptible : este lo hacen, lo producen los hombres asociados con sus actos ; aquél lo merecen solamente con sus acetones, no lo producen ; aquél es comûn o universal *in causando,* es decir, en senlido causai y dinâmico; este es comûn o universal rn *essemio,* esto us, en sentido formai, logico o metafisico.

El bien comûn inmanente es un bien comûn, no propio; universal, no particular; social, no personal; pûblico, no privado. Pero »0 es un *bien mcramcnlc colectivo,* es decir, una mura suma de bienes propios, particulares y personales, como el capital de una sociedad industrial o comercial es el bien colectivo, es decir, la suma de las aportaciones de los socios. La sociedad politica perfecta no es una suma de individuos, no es una masa du hombres amorfa, inorganica, segûn vimos anterionnuntc (c. 1). Por consiguiente, tampoeo ul bien comûn inmanente de dicha sociedad puede ser una simple suma du bienes particulares.

No es un bien colectivo, sino un bien *universal,* pero universal o comûn con comunidad *analoga o* de igualdad proporcional, no con comunidad univoca o de igualdad absoluta [*]. Es de todos y de cada uno, pero no lo es total ni igualmente con absoluta igualdad. Es como el aima, que estâ toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes con totalidad de esencia, pero no con totalidad de virtud, sino que en cada ôrgano esta segûn su capacidad y aptitud funcional ; y en todo cl organismo humano junto esta con totalidad de virtud como aima, no como espiritu, pues como tal trasciende la capacidad del cuerpo y da la cara hacia las cosas y los bienes incorporeos. Son las dos famosas caras

[*] «Operationes qui.leni sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bernon conriiiriHC, *non quidem* coniniwwiidh· *generis ve* speciet—* es decir, con comunidad inerainente univoca— sed *communitate caitsae finalis, secundum quod bonum communi dicitur finis communis»,* esto es, con comunidad analoga ii-2, q. y-› a. 2 ad 2).

dei alma humana : una inferior, como aima que anima al cuerpo y mira hacia él, y otra superior, como espiritu que trasciende el cuerpo y mira hacia Dios.

De modo parecido, el bien comûn inmanente de la sociedad politica es de todos y de cada uno du sus miembros segûn la totalidad de su esencia, pero no segûn la totalidad de su virtud y de su valor, que se miden segûn la capacidad y la aptitud funcional de tipo social de los mismos.

Bien esencialmente comunicable y comunicativo a todos y a cada uno de sus miembros componentes, por cl mero Lecho de ser comûn y de ser inmanente. No esta, ni puede estar, fuera del hombre, de la persona humana, sino en él.

Es un analogo esencialmente embebido y envuelto en sus miembros participantes y no perfectamente abstraible o prescindible de ellos, a lus cuales se comunica en acto α-πό meramentu en potencîa, pero de una mancra graduada, en proporciûn a la condiciôn de cada uno en cl cuerpo social. Es un implicito, no meramente potencîa!, sino a modo de un todo global confuso c indistinto que se explica y se distingue segûn los modos de participaciôn actual en sus miembros o partes.

Es como el ser comûn, esencialmente envuelto en los diversos modos de sur particulares de la substancia y del accidente, dei acto y de la potencîa. Desciende y se comunica a ellos pur si mismo, sin intermedio de diferencias extrinsecas, como se comunica un género a sus especies. El bien comûn se difundc y comunica a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad como cl sur a sus modos particulares, como la salud y cl bienestar dei organismo a todos sus miembros, como la virtud vivificante del alma a todas las partes del cuerpo.

Pero, ademâs de usa cara interior que mira hacia los individuos que componen la sociedad en esta vida terrestre, tiene una cara superior, que mira hacia Dios, bien comûn trascendunte y felicidad objetiva de los hombres en su vida ultraterrestre.

Es un analogante superior respecto de los bienes individuales y particulares, pero al mismo tiempo es un analogado inferior respecto del bien comûn trascendente : como la substancia creada es una analogante superior respecto de los accidentes, pero es tui analogado inferior respecto de Dios. El bien comûn inmanente no es un bien encerrado y concluso en si mismo, sino esencialmente abierto hacia cl

bien comûn trascendcnte y esencialmente difundido y participado en los miembros de la sociedad.

El bien colectivo esté sobre el bien distribuido y particularizado, pero esta por debajo del bien universal univoco y *a fortiori* del bien comûn analogo, que es cl bien comûn inmanente de la sociedad politica.

El bien colectivo es igual a la suma de los bienes particulares cpie lo integran, como la cantidad de la suma total es igual a la de los sumandos que la integran tornados colectivamentc, ni mâs ni menos ; en cambio, cl bien comûn universal o univoco es superior a la suma de los bienes particulares, como la especic es superior a la suma de todos lo> individuos pasados, présentes y futuros, puesto que abarea tanibién los posibles, no ya con mera posibilidad ftsica, sino con posibilidad lôgica y metafisica. Y con mayor razôn es superior el bien comûn analogo, que supera al bien meramente universal o univoco. Este bien comûn analogo que, como hemos dicho, es cl bien comûn inmanente de la sociedad politica perfecta, no solo comprendc todos los bienes particulares actuales de todos los miembros que de hecho la componen en un determinado tiempo, sino tambicn todos los de su historia (pasados) y todos los de su porvenir, y aun todos los posibles dentro de las humanas contingendas : abarea todos los bienes particulares de todos los tiempos y de todas las posibilidades, supvrandolos todavia. Es, pues, incomparablemente mayor que la suma de todos los bienes particulares.

En otros terminos, este bien comûn inmanente es ua todo, un bien total. Pero no un todo integral, como cl bien colectivo, ni un todo universal, como cl bien comûn univoco, sino un todo virtual o potestativo, esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas : como cl aima intelectiva es esencialmente distinta e incomparablemente superior al alma sensitiva y al alma vegetativa ; como el poder del rey o del papa difiere esencialmente de los otros poderes subalternos y particulares del Estado o de la Iglesia y les es incomparablemente superior ; como el presbiterado difiere esencialmente del diaconado y del subdiaconado y los supera sin comparaciôn. F.l todo potestativo comprendc en si, de una manera eminente, todas y cada una de las perfcccioncs de todas y cada una de sus partes potenciales, como la fuente y principio

de todas ellas ; es un todo de orden esencialmente superior a todas y a cada una du sus partes. Por eso el bien comûn inmanente de la sociedad politica es de orden esencialmente superior a todos y a cada uno de los bienes particulares de sus miembros.

Como dice Santo Tomâs, «bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed *secundum fermaient differentiam:* alia enim est ratio boni communis ut boni singularis» *(2-2,* q. 58, a. 7 ad 2, una cum q. 50, a. 2 ad 3).

Pero es, adumas, un anûlogo du otros bienes comunes inmanentes inferiores y superiores: inferiores, como los de las sociedades naturales imperfectas; superiores, como el de la sociedad cclcsiâstica, que us sociedad perfecta sobrenatural.

En la sociedad domestica o familiar, que supone c incluye la sociedad conyugal y la sociedad parental, el bien comûn comprendc cl patrimonio familiar y las artes y oficios caseros para ponerlo en cxplotaciôn y defensa, como bien ûtil necesario para el bienestar familiar ; y particularmente las virtudes y la disciplina propias del hogar, de ejempl.iridad por parte de los padres, de aprendizaje por parte de los hijos ; y todo ello dentro de un espfritu de respeto, du confianza, de sincero amor mutuo, con sus sccuelas naturales du armonia, de concordia, de paz, de orden, de tranquilidad y de contento. Todos, mas o menos, hemos visto u humos vivido en el seno du usas familias dichosas, que son un ciclo anticipado, una imitaciôn de la familia de Nazarei ; y todos hemos visto también el reverso en otras familias desdichadas, verdaderas imâgtnes y anticipos del infierno, con sus rinas y desavenencias, con sus odios mortales, con sus miserias corporales y uspirituales, en los que cada uno hace lo que le da la gana, pero sufre y padece lo que no hubiera jamas imaginado.

l\ies use bien humano comûn de la sociedad doméstica se salva a su modo en la sociedad politica, es decir, de un modo m;'is jærfecto, mas vasto, mas eficaz, complcnientando el bien comûn familiar y haciendo de las diversas familias, aldcas, municipios, ciudades, provincias, regiones, otros tantos miembros de la sociedad perfecta fraternalmcnte unidos en esa comunidad superior. La suficiencia de bienes materiales correspondiente a las neccsidades familiares, que Jcben ser satisfechas holgadamente, junto con los demas

bienes humanos de cuerpo y alma, en la paz y tranquilidad ordenada de todos, en intima union de amor y de respeto mutuo, se salvan mas ampliamcnte, />rn» *de* mimera *j>rof>or·cional,* en la sociedad politica, que debe ser como una familia amplificada, en la que el jefe del Estado haga las vécus de padre, y los subditos se comporte» cou el respeto y cl amor de hijos libres, cou la libcrtad que <la la virtud.

Profrorciôn, analogia, no absorciôn ni supresiôn del bien comûn familiar y del bien personal de cada individuo. Todos, individuos y familias, dcben colaborar al bien comûn de la sociedad politica y al propio tiempo participer du cl ; la sociedad debe respetar esos bienes y acrecentarlos en lo posible, haciendo que esc bien comûn se intensifique y se difunda lo nuis posible entre sus miembros (2-2, q. 47, a. 10).

Sin embargo, es mucho mus ilustrativa la analogia con el bien comûn inmanente de la sociedad sobrenatural perfecta, que us la Iglesia. En clla hay sobreabundantcs riquczas sobrenaturales, que son las gracias divinas de todas cluses, a disposiciôn de todos y de cada uno, sin agotarse ni disminuirse ; union intima de los miembros entre si y con su cabeza visible, que es el Papa, fundada un una misma fc,' en una misma esperanza, en una misma caridad, en una misma gracia santificante, un una misma filiaciôn divina, en una misma redenciûn, en una misma unidad de destino: orden, jerarquia, respeto, armonia, cuntinuidad, avances ininterrumpidos y fecundidad asombrosa en toda clase de bienes. Comnnicaciôn y difusiôn a torrentes de los tesoros infinitos de las gracias divinas a todos y a cada uno de sus miembros; y abertura, anhelo, ansia, transportes hacia cl bien comûn trascendente sobrenatural, que es Dios mismo conio es en si.

La caridad, reina de todas las virtudes humanas y cristianas y distintivo de los discipulos de Cristo, es cl vinculo de perfecciûn du todos ellos en sociedad perfecta, la savia, la salud, el alma del cuerpo mistico de Cristo; virtud eminentenicnte social y comunicativa de todos los tesoros divinos a todos los hombres, sin exclusion de nadie ni aceptaciôn de personas o clases, y soberanamente activa y anhelante hacia Dios bajo la suprema razôn de bien trascendente, de bondad por esencia.

Ejemplo magnifico que imitar en su estera propia por la sociedad politica perfecta.

CAPITULO III

Constitutivos esenciales de la sociedad politica

Henios visio cl origen y cl término u objeto de la sociedad politica, es decir, su causa eliciente y su causa final. La sociedad politica perfecta es postulada por la misma naturaleza del hombre para cl completo desarrollo de su personalidad. Xace de las imîs intimas exigencias de nuestra naturalisa rational y culmina en cl bien comûn de los hombres asociados, que en clla encuentran las posibilidades y las facilidades, esto es, los medios necesarios y convenientes, para conseguir el completo desarrollo de su personalidad natural de hombres y, por tanto, su felicidad terrestre y temporal de la vida présenté, preambulo y disposiciôn para la felicidad ultima de la vida futura.

Réstanos ver sus principios constitutivos intimos, que de un modo evidentemente analogo pueden llamarse materia y forma, causa material y causa formai.

Es propio de la materia ser algo potential, determinable, susceptible de formas, de môdulos diferentes. La masa del panadero o del alfarero puede rccibir muy distintas formas ; la cera, diversas figuras ; el m'irmol, variadas hechuras. Es también peculiar suyo ser aquello de que se hace una cosa. Las piedras, los ladrillos, el cemento, el hierro, la madera, .se Hainan materiales de construction, porque de ellos se hacen las casas y se levantan los palacios.

Por cl contrario, es propio de la forma ser algo actual, determinante, distintivo. Une las partes dispersas, dandoles sur, unidad y perfecciôn. Los materiales de construcciôn rcciben cl ser una casa o un palacio del orden en que se colocan y de la union que reciben scgûn la forma, la idea, el plano dei arquitecto.

La multitud, la pluralidad de scies humanos, es la materia, o, si se quiere, el material de que se hace la sociedad. La sociedad conyugal se compone de marido y mujer ; la paterna, de padres e hijos ; la heril, de amas y criados ; la

familiar, de las très sociedades elementales precedentes ; la aldea, de diversas familias; el municipio o ayuntamiento, de diversas aldeas o de diversas familias en nûmero suficientemente grande ; y asi sucesivamentc la ciudad, la provincia, la region, el estado.

Un solo individuo no constituye sociedad ; para fonnaria hacen falta por lo menos dos. El individuo es el material de la sociedad, no la .sociedad misma. Es el material inmediato de la sociedad simple o elemental, que prccisamente se compone de individuos, como la conyugal, la paterna, la heril ; pero no es el material inmediato de la sociedad compuesta y mâs perfecta, como la familia, el ayuntamiento, la ciudad, la provincia, la region, cl estado, sino cl material remoto ; el material proximo e inmediato de estas sociedades son las sociedades elementales o mâs imperfectas. El estado se compone inmediatamente de regiones ; las regiones, de provincias ; las provincias, de aldeas, villas y ciudades ; las ciudades, villas y aldeas, de familias en mayor o menor nûmero. El material inmediato del estado no es atômico ni simple, sino compuesto de varios seres humanos ya organizados en sociedades preliniinares e imperfectas ; es un material orgânico.

Por otra parte, ese material proximo—y con mâs razôn el remoto—es susceptible de diversas vinculaciones y asociaciones, v. gr., de estudios, de comercio, de trabajo, de profesion, permaneciendo *matcriaimente* los mismos individuos y las mismas familias. Un mismo individuo puede ser marido, padre de familia, amo, profesor, medico, y, segûn estos diversos estados, condiciones u oficios, puede]>ertvnecer a diversas sociedades. Una misma familia puede pertenecer a diversas asociaciones, de arte, de juego, de alpinismo, de seguros, permaneciendo *malerialmente* la misma. Es decir, que tanto la materia remota como la proxima estan en potcncia para organizarse de distintas maneras y unirse en diversas sociedades con sus fines diferentes.

Con razôn, pues, la muchedumbre de seres humanos ya eonstituidos en familias y unidos en municipios, provincias y regiones, pero todavia asociablcs y organizables en sociedad politica perfecta, es la materia o el material de que se compone el Estado.

Por el contrario, lo que unifica, organiza, estructura y ordena las fuerzas, tendendas y aptitudes de esa muchedumbre a su comûn perfecciôn y prosperidad, es su forma.

encamada en la autoridad o en el poder. El poder, la autoridad, de cualquier modo que se cjerza y cualquier forma que revista, es quien establecc las leyes de dicha sociedad politica con sus derechos y sus deberes, con sus oficios y menesteres, desde lo constitutivo y fundamental hasta lo transitorio y circunstancial. La union de los miembros o materiales de la sociedad politica perfecta y la unidad que de ahi resulta, no es una unidad puramente lôgica, sino real y objetiva, aunque no substantial ni fisica, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de aspirationes y de direcciôn. Precisamente la ley es la que da esa direcciôn y establuce los medios conducentes para que las aspiraciones de los socios o ciudadanos logren conseguir su meta. El mundo es uno, no con unidad de esencia o de substancia, sino con unidad de orden, bajo un regidor supremo, que es Dios ; la sociedad politica es también una con unidad de orden, no de substancia, bajo una autoridad que la gobiema. La *autoridad,* no precisamente la persona o personas (pic la detentan. Aunque cambien materialmente los seres humanos que intégrai) la sociedad, incluso los que detentan la autoridad, la sociedad, el estado, permaneeen formalmente los mismos : parecidamentu al ser humano, que permanece formai y esencialmente el mismo a pesar de la continua renovaciôn de sus cclulas y tejidos, por seguir idénticas su ^structura, su colocaciôn y sus funciones; el olivo, cl laurel, verdeguean siempre a pesar de la renovaciôn de sus hojas.

El pensamiento es de Santo Tomas : «Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus et aliis in locum eorum succedentibus, et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines, *manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam propter ordinis unitatem in officiis distinctis:* ita etiam in corpore humano manet caro et os et unaquaeque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur *in determinato situ et virtute et figura,* non autem manet quantum ad materiam, quia illa materia carnis in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in loco eius successit» *(Quodlib.* 8, a. 5 c. Cf. IV' *Sent.,* d. 44, q. 1, a. 2, q. 4 c ; vel *Suppi.,* q. 80, a. 4 c).

La autoridad suprema, que nccesariamentc tiene que scr una en cada estado, aunque ia encarnen diversos sujetos, es a la muchedumbre de miembros de la sociedad politica como

cl alma al cuerpo y como la forma a la materia : le da cl sur de sociedad o de comunidad y, por consiguiente, su unidad. Gracias a clla, la muchedumbre du seres humanos us un todo orgânico y organizado, no un monton, un acervo, un mero cumulo, una masa de hombres. Precisamente por uso, la palabra *estado* se dice en primer lugar del gobierno, del poder, de la autoridad ; y por derivaciôn, du todo el euerpi· social completo c independiente : «denominatio fit a forma, quae dat speciem rei» *(In 1 Pcrih.,* lect. 8, n. 9); «omnis denominatio est forma, quae dat esse et est principium operationis» (II *Sent.,* d. y, q. 1, a. 4 c). La autoridad, en el sentido profundo que le da Santo Tomâs, como fuente y principio propio de la ley, asi como la ley lo es del derecho ; es decir, como una ley y un derecho vivos y fontales, como una ley y un derecho por esencia, un cuanto cabc usai de este termino dentro du la csfera de las cosas humanas y creadas; las leyes y derechos particulares son otras tantas participaciones de la autoridad.

Asi se comprende por que estos terminos, uslado, nacion, gente, patria, pueblo, son nombres colectivos, que significan precisamente una muchedumbre de individuos reducidos a cierta unidad de orden : «nomen collectivum duo importat, scilicet *pluralitatem* suppositorum et *unitatem quamdam,* scilicet ordinis alicuius; populus enim est multitude hominum sub aliquo ordine comprehensorum» (1, q. 31, a. 1 ad 2).

Sin embargo, a pesar de su afinidad mayor o menor, estos nombres no son sinônimos.

La diferencia entre estado y pueblo es évidente, Estado. scgûn acabamos de ver, significa dos cosas : en primer lugar la parte formai de la sociedad politica perfecta, que es l: autoridad, cl poder, cl gobierno ; en segundo lugar, el tode formado por ella, es decir, la muchedumbre informada y organizada por la autoridad.

Pueblo tiune también dos acepcioncs, pero en sentido inverso : una primaria, que es la muchedumbre o parte material de la sociedad politica en cuanto contradistinta y contrapuesta al poder o autoridad, que es su parte formai ; y otra derivada, que es el todo constitufdo por la muchedumbre y por la autoridad. Asi distinguimos el pueblo del gobierno, como cuando decimos : cl pueblo uspaûol estf; identificado con su gobierno ; otras vécus lomamos cl pue·.

bio pur todo el estado, como cuando afirmamos : cl pueblo espanol no hace niigas con el pueblo francos.

Acepciones que en la filosofia de Santo Tomas tienen una explicacion muy sencilla : forma y materia son correlatives una de otra, aunque cada cual en sentido inverso, lo mismo que son causas reciprocas, aunque cada cual en su genero : causae *ad invicem sunt causae in diverso genere.* Asi, el mismo nombre de la forma significa a veces la forma pura, sin connotaciones de su electo formal ; otras, en cambio, significa la forma con su propio efecto formal, que us la informaciôn y actuaciôn de la materia ; como si diiéramos el *aima y* el *animal,* o sea el cuerpo animado. Proporeionaliuente, el mismo nombre de materia significa unas veces la materia pura, sin connotaciôn de su efecto material o receptivo de la forma o dei acto, mientras que en otras ocasiones expresa la materia junto con su efecto material de rccibir la forma o el acto; como si dijéramos el ciur/u» v cl *cuerpo animado,* o sea cl animal.

«In definitionibus formarum aliquando ponitur subiectuin *ut informe,* sicut cum dicitur: motus est actus existentis in *Potentia;* aliquando autem ponitur subiectum *formatum,* sicut cum dicitur: motus est actus *mobilis,* lumen est actus *lucidi.* Et hoc modo dicitur anima : Actus [primus] corporis physici *organici;* quia anima facit ipsum esse corpus *organicum,* sicut lumen facit aliquid esse *lucidum» (Quaesi, disp. De anima,* a. i ad T5).

.Viifwn i' *gente* envuelven la significaciôn de comunidad de sangre o de estirpe, con la difcrencia de que gente connota la comunidad de geticraciôn, mientras que naciôn connota la de nacimiento. Ambas implican la colectividad de fatnilias, de municipios, de provincias, de regiones que tienen un mismo origen eomûn, cl mismo genio, la misma lengua, las mismas costumbres, las mismas tradiciones, la misma cultura, las mismas aspiraciones. (irdinariamente tienen también cl mismo territorio, pero esto no es escncial. La naciôn judaica persiste desde hace veintc siglos, aunque no disponga de territorio propio y distinto del de las demas naciones.

Patria, en cambio, y *pais* subrayan la idea de territorio conum, ademâs de la eomûn descendenda de los mismos padres o antepasados. T'na patria, un pais, sin territorio, es una contradicciôn *in terminis.* Lo primordial y directa-

mente significado por las palabras *patria y pais* es el territorio heredado de los mayores, de los antepasados, mientras que la comun descendenta de la misma estirpe se significa indirectamente y como de rechazo : los compatriotas y compaisanos son mâs bien conterraneos que consanguineos. «Parentes—dice Santo Tomas—sunt *a quibus* nati sumus; *p<ı· Iria* vero *in qua* nati et nutriti sumus» (2-2, q. ıoi, a. 1 c). Y mâs claro todavia : «pietas, quae principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine coniunctos in quantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad *.compatriotas in quantum communicant in natali solo» (In III .Sent.,* d. 33, q. 3, a. 4, q." 1 ad 2). En cambio, los terminos *gente* y *naciôn* significan directa y primordialmente la consanguinidad o comunidad de origen, relegando a segundo lugar la consignificaciôn de territorio comun.

Un estado puede comprendcr varios pueblos, varias gentes y naciones, varias patrias y razas, como sucede en Norteamérica. Una raza, una patria, un pueblo, una gente o naciôn pueden pertenecer a diversos cstados, como acaece en las reptiblicas sudamcricanas o como acontecfa en Austria y Alcmania antes dei hitlerismo.

Pueblo, raza, patria, naciôn, gente, no implicati nccesariamente un poder independiente, ni una autoridad soberana, ni una verdadera autonomfa. Estado, por el contrario, en su sentido integral, exige necesaria y esencialmente un gobierno independiente, una autoridad soberana y una verdadera autonomia, ademâs de un territorio propio y distinto del de los demâs estados.

El estado es una sociedad politica perfecta ; el pueblo, la patria, la raza, la naciôn, el pais, la gente, no son de suyo una sociedad politica perfecta, sino mas bien partes o fragmentes materiales eventuates de una sociedad politica perfecta.

La unidad de raza, de gente, de naciôn, de patria, de pais, de pueblo, implican una cierta aptitud a former un estado independiente, pero no una exigcncia ni un derecho natural a constituirlo si faltan las demâs condiciones rcqueridas ; por ejemplo, la capacidad de regirse a si mismos o gc conservar su independencia de otros estados mas inertes que los rodean. Ademâs de que la unidad de sangre y pureza de la raza e identidad de caractères étnicos no suelen darse de hecho en todo rigor, sino mâs bien mezclados

y entrecruzados con otros tipos diferentes a través de los tiempos y de las contingendas de la historia.

Pero es évidente que, cuando esc conjunto de rasgos se va pronunciando, y la totalidad o casi totalidad de los hombres que lo componen ha Hegado a la madurez politica y dispone de todos los recursos necesarios para constituir una sociedad perfecta, y la comunidad de seres humanos asi formada es plenameute consciente de su ser y de su valcr, puede en absoluto reclamar su autonomia e independencia si otras circunstancias de mayores males no lo prohiben : como un hijo de familia, cuando llega a la mayor edad y es capaz du regirse a si mismo duntro de la sociedad civil, puede reclamar su autonomia y former una nuuva familia.

El ideal seria un estado nacional, en que ul pueblo y la autoridad perteneciesen a una misma naciôn. Enfonces cl derecho coincidiria con la costumbre y con la tradiciôn, la unidad del estado séria mas intima y mas inerte por estar apoyada en la misma naturaleza du sus comj>onentes, y la paz y tranquilidad de los ciudadanos serian mâs duraderas. La mutua comprensiôn de todos séria mas fâcil ; los lazos du union, mâs estrechos ; ul amor reciproco, mas intimo y perdurable. La naciôn no es obra de aluviôn ni de violencia, sino secular y de consolidacîôn. Un estado nacional, en que el estado coincide con la naciôn, ticne todas las condiciones para ser una sociedad]K)litica perfecta en cuanto a su esencia y en cuanto a su integridad y propiedades.

Pero, antique la naciôn, *de auyo,* no tenga durucho a la autonomia e independencia respecto del estado, tiene, no obstante, el derecho de que se respeten y fomenten por él sus costumbres y tradiciones, su cultura y sus caractcrfsticas, estando ella obligada a su vez a colaborar sincera y realmcnte al bien comtin del estado. Rcspeto, anior y comprensiôn mutuas entre la naciôn y el estado y entre las diversas naciones que eventualmente pueden existir duntro de un mismo estado. Y lo mismo sucede con las regiones, con las provincias, con los municipios, con las familias, con los individuos. Todo esto es naturalmente anterior al estado y, por consiguiente, no son creaciôn de cl ni se derivan del mismo sus derechos fundamentales. Sus difereticias y caracteristicas respectives deben subsistir sin detrimento de su incorporaciôn y sumisiôn al estado, lo mismo que la unidad de este debe compaginarse con las libertades y varie-

dades de sus partus, sin absorburlas ni reducirlas a una uniformidad absoluta.

La persona humana, la familia, el municipio, la provincia, la region, la nacion, son partes del estado sin dejar de ser ellas mismas. Mâs afin : no pueden ser partes sino a condicidn de permanecer intactas en su propio ser de partes organicas o heterogéneas. La absoluta uniformidad de las partes del estado us contraria a la misma naturaleza :) si civitas fuerit magis una quam deberet, *iatn non esset civitas» (In II Pol.,* lect. i, n. 179); ‹ maxima unitas *destruit* civitatem» (ibid., n. 1S3).

Por otra parte, la unidad del estado, por el mero hecho de ser sola unidad de orden, no de esencia ni de substanda, es la miis pequena du las unidades. «In [nomine] *collectivo* —dice Santo Tornas—est duo considerare, scilicet *multitudinetn* eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt |>er essentiam divisa; et *id in quo colliguntur,* quae est *minima unitas» (ht I Seni.,* d. 24, q. 2, a. 2 ad 3) ; «quia esse unum secundum ordinem non est essu unum simpliciter, eant wiu'*tas ordinis sit minima unitatum»* (II *Contra Gentiles, c.* 081. En el estado debe ser mayor la variedad de sus miembros que la unidad du orden un que se aiinan o su juntan.

El estado, por consiguientc, us una sociedad politica perfecta pleiiamente organizada sugùn derechos y deberes cstablccidos por leyes justas y costumbres legitimas un orden al bien comiin de todos sus miembros (cf. 1-2, q. 100, a. 2 c).

Entre los diversos atributos o prerrogativas que corresponden al estado por ser una sociedad politica perfecta, sc pueden enumerar las siguientes : soberania, independuncia, personalidad, con sus secuelas de autonomie, libertad y autarquia.

La *soberania es* una prerrogativa (pie corresponde al estado como poder y al estado como sociedad politica perfecta constituida por muchedumbre y autoridad, es decir, al estado considerado en sentido formai de poder y en sentido integral de gobierno y pueblo conjuntamente.

Soberania es équivalente a superioridad o supremacia, en contraposiciôn a su correlativo inferioridad. En el bajo latin, el superior se llamaba *superaneus—*el que estA sobre los otros—, que luego se transformo en *superanus* o xu/oi-

nus—de donde cl jmaw italiano, el *surerain* francés y cl *soberano* espaùol—, mientras que cl inferior se apellidaba *subtanus*—cl que esta debajo de los demâs—(Dr Cange, *Glossarium mediae cl in/imac latinitatis,* ad v., t. 6, 828, 792, Venecia 1740). Corrdaciôn de lugar o posiciôn como en *supra* e *infra*—arriba y abajo—o *super* y *subter*—encima y debajo—, que por metonimia significo muy luego honor, dtgnidad, autoridad, poder del que ocupa el lugar préémi-nente, del que estâ arriba o encima, respecto de los que estân abajo o debajo.

Supremacia, de *supremus* o *superrimus,* es la condiciôn del mâs alto, del mâs elevado de todos, incluso de los que tienen alguna superioridad sobre ciertos sectores de la inultitud o sobre ciertos oficios particulares. E igualmcnte soberano y soberania. Soberano es cl superior entre los superiores y cl maximo entre los mayores—*superanus, ex optimatum ordine princeps*—, como cl rev o el emperador lo era sobre los condes, sobre los marqueses y sobre los duques.

Soberania, por consiguiente, se dice en primer lugar, y en el sentido mâs formal, del poder .supremo, de la primera magistratum del estado; cl emperador, el rey, cl présidente, el jefe del estado, se Hainan soberanos. Los italianos en tiempo de la monarquia llamaban al rey *il sovrano.* Son la primera y maxima autoridad del estado, bajo la cual no solamentc esta el simple ciudadano o el simple pueblo, sino también todas las demâs autoridades subalternas : ministros, gobernadorcs, alcaldes, etc.

Luego sc extiendc cl concepto de soberania a todo cl estado, es decir, a toda la sociedad politica perfecta, en citanto que incluye no solamentc la autoridad, sino también cl pueblo y la multitud ; porque precisamente el estado es la maxima y mâs perfecta sociedad humana, que abarca dentro de si, como cl todo las partes, todas las otras sociedades humanas inferiores, la region, la provincia, cl municipio, la aldca, la familia. En relaciôn, pues, a todas osas sociedades humanas, es la mâs alta y perfecta, la suprema, la soberana.

La soberania, por tanto, se dice siempre de algo superior respecto de algo inferior : de la autoridad suprema respecto de los subditos y autoridades subalternas ; de la sociedad perfecta respecto de las sociedades inferiores e imperfectas.

Hablando con propiedad, la soberania es siempre interna o interior—*ad intra,* hacia adentro—, en cl sentido de

que se refiere solamente a las partes de la sociedad que le estân sometidas, no a otras sociedades o poderes îndcpcn dientes. La soberania no sc dice del estado espaftol respecto del trances, sino del estado espanol respecto de los espanoles.

Pero esta soburania dube ser plena en su orden, usto es, respecto de todo lo que integra y constituye un estado: pleno dominio sobre todo su territorio, plena autoridad sobre todos sus ciudadanos, pkna potestad para constituirse en detenninada forma de gobierno, plena libertad y autonomia para el ejercicio del poder en euanto a sus funciones legislativa, ejecutiva y judicial. No hay soberania si no se tiene plena superioridad sobre todo lo suyo ; tampoco la hay si el poder esta mediatiz.ado un sus funciones por otra autoridad superior de la misma especic o del mismo orden, pues en tal caso dejarfa du ser una autoridad suprema y suburana.

Segûn usto, la soberania us *ad inlra*—hacia adentro—, no *ad extra*—no hacia afuera—·. Esta sobre todos y sobre todo lo que pertcnece al mismo estado, pero no esta ni puede ustar sobre todo ni sobre todos los que estait tuera del estado. I'na soberania tal es quimérica e imposiblc. A lo sumo puede tuner un protectorado o un mandato sobre tal o tal estado, naciôn, territorio, por razones «speciales, aunque sin plena soberania ni pleno dominio sobre elles; du lo contrario, todos los estados, mènes uno, se cunvcrtirian en colonia.

Respecto de los demas estados esta en pie de igualdad : libre, autônomo, independientc. Lo que aigunos Hainan soberania externa o exterior, en euanto que no esta ni puede estar bajo la soberania de otro estado, no es, un realidad, otra cosa que *indef>cndeueia y autonomie.*

Respecto de la sociedad perfecta de orden sobrenatural, que us la Iglesia, hace falta distinguir varias esteras o asunlos. Si se trata de su estera propia y de asuntos propios del estado, esta respecto de clla en plan de igualdad compléta ; si de asuntos «spirituales y religiosos, le esta subordinado ; si de asuntos connûtes o mixtos, debe concertante y concordarse con ella.

Santo Tomâs esta muy explicito y resuelto en esta materia. Si no hubiera un tin sobrenatural y una Iglesia instituida por Dios mismo para conseguirlo, la sociedad civil no estaria sujeta y subordinada a ninguna otra ; pero desde el

momento en que el hombre ha sido destinado a un fui .sobrenatural, solamente ascquible]>or medio de la Iglesia, es évidente que en las cosas espirituales el estado esta *subordinado a la Iglesia, como cl fin natural al sobrenatural. "Sic enim ei ad quem *ultimi* finis pertinet cura *subdi debent* illi ad quos pertinet cura *antecedentium* finium et eius *imperio dirigi» (De regno,* 1. i, c. 15, n. 48, cd. cit., p. 260).

Pero en la estera propia y en asuntos de orden temporal liene el estado perfecta autonomia, y el ciudadano debe obedecer en estas cosas al poder civil miis que al cclesiastico. Ambos poderes proceden de Dios : en lo que se refiere a la salud dei alma, el poder «spiritual tiene la primacia ; pero en lo relativo al bienestar temporal, este pertencce al l»oder temporal o civil, conforme a la palabra divina : dad al César lo que es del César. « Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina ; et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet *in his quae ad salutem animae pertinent,* et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad *bonum civile* pertinent magis est obediendum intestati saeculari quam spirituali, secundum illud Mt. 22, 21 : reddite quae sunt Caesaris Caesari» *(In II Seni.,* d. 44, exp. textus ad 4, cd. Mandonnet, p. 1935- Cf. 2-2, q. 147, a. 3, c; *Quodlib.* 12, a. 24).

De ahi se inhere que la soberania dei estado no es absoluta en todos los ôrdenes, sino que tiene ciertos limites o topes. Desde luego esta sometida a la ley y al derecho natural, por ser anterior a clla y su primer fundamento. Debe, por consiguiente, respetar, amparar, defender, fomentar los derechos naturales de las personas y de las sociedades inferiores, que no dimanan ni dependen del estado, sino de Dios, autor de la naturaleza. La vida, la integridad, la libertad, la dignidad de ser racional, son otros tantos derechos naturales del hombre como individuo, de que no puede ser despojftdo por cl estado. La conslitucíôn y regimen de la familia, la educaciôn de los hijos, el patrimonio familiar, son igualmentc derechos naturales anteriores a la constitution del estado, que este debe respetar escrupuiosamente. Lo mismo cabe decir de las costumbres legitimas, de la lengua y de otras cosas similares que cl estado no puede abolir ni suprimir, aunque si puede usar e imjtoner una lengua oficial para los asuntos comunes interiores de legislaciôn,

de enseiîanza, forenses, comertiales, y para las relationes exteriores con otros estados.

Debe también respetar los derechos de los demâs estados, siéndole prohibido por ley natural atrojiellarlos y conculcarlos; por ejemplo, el derecho a su propia independencia, a la integridad de su territorio, a su honra y buen nombre. La ley natural que manda a los individuos : no hagas a otros lo que no quieras que otros te hagan a ti, vale lo mismo para las colcctividades y los estados. Antes bien, cada estado debe amar y estixnar a los otros estados como a si mismo, cooperando con ellos al bien comûn de todos juntos, es decir, de la humanidad entera.

Finalmente, debe respetar los derechos divinos de la Iglesia, que en realidad son los derechos de Jesucristo y de Dios, y somcterse a ellos en cuanto a las cosas especificamente sobrenaturales, que son de la incumltencia exclusiva de la Iglesia.

Por lo tanto, cl estado goza de una *frersonaiidad* juridica relevante, siendo sujeto de diversos derechos y deberes respecto de los individuos y de las sociedades imperfectas que comprende, y también de los demâs estados y de la Iglesia. En los côdigos civiles y en las constitutiones, tratados o concordatos de los estados, suelen dctallarse estes extremos.

Por ûltimo, la *autarquia es* un atributo del estado en cuanto sociedad perfecta, que se basta a si misma para conseguir sus fines especificos. Claro estâ que esta condition no debe tomarse en sentido absoluto y exclusive, j>orque los estados, como los individuos, deben convivir, y nccesitan ayudarse mutuamente por tratados de amistad, de comercio, de mutua defensa, cspecialmcnte en los tiempos actuales, en que es imposable ÿ nocivo cl total aislamicnto de los demâs estados. Pero, sin exclusivismes y nationalismes antipâticos y repugnantes, debe cada estado dcsarrollar y protéger sus propias riquezas y productos, tanto agricolas como industriales, lo mismo que su cultura, procurando simultaneamente aprovecharse con discretion de toda clase de bienes y perfectiones que le brindan los demâs pueblos y nationes. Los pueblos, como los individuos, se complétait mutuamente en sus productos, en sus cualidadcs, en su cultura, y estân hcchos por Dios para comprcndersc, para amarse,

para ayudarse mutuamente, no para odiarse ni destruirse con guerras exterminadoras. El evangclio y la razôn, la teologia j la filosofia, estân de acuerdo en este punto.

CAPITULO IV

El gobierno y sus diversas formas

Henios visto que el estado es una sociedad politica perfecta, constitufda de pueblo como materia y de autoridad como forma ; de muchedumbre de seres humanos como déterminables y sociales en sociedad perfecta de orden natural, y de autoridad como determinante, asociante, aglutinante. El material del estado no es inerte ni uniforme, sino necesariamente orgânico y variado ; su forma tampoco es substanda!, sino moral y juridica, aunque muy real. La unidad que resulta de ambos elementos ensamblados no es una unidad fisica, sino moral y de orden, es dccir, de fin y de medios.

Pero ambos elementos y, por consiguiente, cl todo que résulta, son susceptibles de diversas condiciones y de variadas ordcnaciones y organizaciones. Las condiciones o cualidades de la masa social—entendiendo por ella no sôlo el proletariado, sino todo cl conjunto de ciudadanos—varian de un estado a otro, y dentro de un mismo estado a tracés de los tiempos, al modo que un individuo se distingue de otro y también de si mismo segûn sus distintas edades (cf. 1-2, q. 97, a. i c).

Las condiciones de la autoridad cambian asimismo segûn los paises y segûn las edades dentro de cada pais.

Por consiguiente, la cstructura interna del estado debe también ser susceptible de varios môdulos o de diversas formas, al tenor de la variedad de sus elementos competentes. Caben, pues, dentro de la nociôn de estado o de sociedad civil perfecta, diversos tipos, diversas formas, diversos modos de ordenaciôn o de estructuraciôn politica, que por esc mismo se Hainan diversas *formas de gobierno o de régimen,* e igualmentc pueden apellidarse diversas *formas de estado;* pues, como homos dicho antes, el nombre de estado significa formalmente el poder o el gobierno.

Santo Toniâs las llama con frecuencia «ordo dominantium iu civitate» *(ht III Pol.,* lect. 6, n. 392); «ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed *praecipue quantum ad maximum principatum* qui dominatur omnibus aliis principatibus» (ibid., lect. 5, n. 3S5); es decir, ordenaciôn u organizaciôn del poder en toda su extension y en todas sus ramificaciones, y muy particularmentc del jefe del estado, del cual depende» en cicrto modo todos los que de alguna inanera colaboran en la obra du gobierno.

Ahora bien, la ordenaciôn o cstructuraciôn del poder, del gobierno, trac consigo, conio su efecto propio formai y especifico, la cstructuraciôn u organizaciôn de los ciudadanos, de los gobernados, en orden al conscguimicnto del tin o bien comûn a unos y a otros, esto es, a gobernantus y gobernados. El agente y cl paciente, el dirigente y cl dirigido, cl gobernante y cl gobernado, tienden como talus al mismo fin : «Idem est finis agentis et patientis *in quantum huiusmodi»* (r, ‹l. 44, a. 4 c).

«Gubernatio... passive quidem est in gubernatis, active auteni est in gubernante» (1, q. 23, a. 2 c). El gobernante mueve y dirige los gobernados al bien comûn ; los gobernados ejecutan las ôrdenes del gobernante y colaboran con cl a la consecuciôn del mismo bien comûn : «gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad linum» (1, q. 103, a. 3 c) ; «Gubernare est id quod gubernatur convenienter ad finem perducere», al modo con que cl piloto conduce debidamentu la nave hasta ul puurto o desembarcadero: «sic enim navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur» (*De tigno,* 1. i, c. 15, n. 43, p. 257) ; «pertinet ad gubernatorem ut coquos gubernat ad suum finem perducat» (3, q. S, a. 7 c). Precisamentc gobernador, gobierno, gobemar, se dijeron priniuramentc dei piloto que mueve la nave conveniente raente a su destino : *rSi-vw'.* «Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut cius quod regendum suscepit *salutem* procuret. Gubernatoris enini est navem contra maris pericula servando illaesam perducere ad portum *salutis»* (I *De regno,* c. 3, n. 8, p. 226). De abi se trasladô metafôricamente a significar la direcciôn del estado a su propio fin, que es ul bien comûn ; la suprema autoridad, cl supremo gobernante, dirige la nave del estado a su propio destino.

Pero no dirigida du cualquier modo, sino con pcricia y eficacia y con cl efecto consiguiente. Por cso el santo Doctor equipara la gobernaciôn a la creaciôn y a la production en cuanto a su eficiencia : «facere et crcare et gubernare significant *actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existenlia huiusmodi actio non potest inlelligi»* (I *Contra tient.,* c. 71, in fine).

Segùn esto, se comprendc perfectamente el punsamiento profundo del Aquinatense, cuando dice : *«ordo gubernatio· nis...* est *ordo multitudinis sub principatu existentis»* (1, q. 108, a. 4). Esa cstructuraciôn, esa organizaciôn de arriba y de abajo, de gobernantes y du gobernados, us precisamente el mismo estado integral y plunamente tornado : «impositio ordinis in civitate, *tola consistit in eo qui dominatur civitati, cl talis impositio ordinis est ipsa Respublica» (In III Pol.,* lect. 5, n. 3S5). Es, un una palabra, «ordo civitatis» *(In II Pol.,* lect. 7, n. 242), el orden de la sociedad civil perfecta, que la constituye en estado.

La frase «forma de gobierno» tiene, pues, un doble sentido, paralelo al doble significado de la palabra *estado:* en sentido primario y formal significa directamente la organizaciôn o estructuraciôn del Poder ; un sentido derivado e integral expresa la estructuraciôn u organizaciôn del gobiemo y del pueblo juntamentc, esto es, de toda la sociedad politica perfecta, de toda la naciôn, du todo el estado; es toda la organizaciôn o estructuraciôn de un pueblo.

La forma de gobierno, el régimen, en sentido tomista, no es, como se vu, algo adjetivo y puramente accidentai al estado, como un traje o un sombrero lo es al individuo, sino algo esencial c intimo al estado como tal. La forma de gobierno debe ser proporcionada al pueblo a quien se aplica, como la forma a la materia y como cl acto a la potencia. Vn pueblo digno de tal nombre, un pueblo que desea ser feliz y dichoso, no debe cambiar de forma de gobierno segûn la moda, como un individuo o una senorita cambian de indumentaria, sino que debe tener muy en cucnta sus costumbres, sus tradiciones, su historia, su educaciôn, su caraeter. Todo régimen contrario a la naturaleza o a las condiciones naturales del pueblo es violento, es injusto, no puede durar, no es capaz du procurar su bienestar. Vn régimen justo y duradero debe acomodarse al estilo, a las condiciones naturales y razonables del pueblo. «Optimum in gubernatione qualibet—dice Santo Tornas est ut rebus

gubernatis *secundum modum suum provideatur.· in hoc enim regiminis iustilia consistit»* (III Contra *(lent.,* c. "i, arg. 3). Un regimen muy bueno para un pueblo puede ser desastroso para otro.

Porque hay muchas maneras posibles de estructurar cl estado y, por consiguiente, diversas formas de gobierno o diversos regimenes. Las hay buenas y justas y las hay malas ; las hay de tipo simple y puro y las hay de tipo com· puesto y mixto.

Son buenas y legitimas las (pie de suyo son capaces de procurer el bien comûn, que es cl tin propio y especifico del estado ; son malas y nocivas las que de suyo se <›i»0-nen al bien comûn, las incapaces de procurarlo, las que fomentan ûnica o principalmente el egofsmo, cl bien particular individual, o de casta, o de clase, o de partido, con detrimento del bien comûn de todos los miembros de la sociedad. Y es claro que esta divisiôn de formas de gobierno en buenas y malas es especifica, porque esta tomada del propio lin de la sociedad politica perfecta, que es su principio especificador.

Pero no todas las formas buenas lo son igualmente, como tampoco lo son las malas. */Cudi de las formas nuevas de gobierno es ta mejor y cudl de las malas es ta peer?*

La cuestiôn es mas compleja de lo que parece-a priniera vista. Porque la cosa puede considerarse desde un punto de vista puramente abstracto y teôrico, sin tener en euenta los diversos estados de la hunianidad sana, pura y cafda, o de las diversas condiciones morales, psicolôgi-. cas y eeonomicas de los hombres ; o bien desde un punto de vista prâctico, concreto, de aplicaciôn inmediata a tal o cual pueblo, en cuyo caso es preciso hacerse cargo de todas las circunstancias de los hombres a régir.

Hace falta, ademâs, tener en euenta los diversos medios o clementos que concurren cn mayor o menor escala al bien comûn integral, como son paz, unidad, justicia, prosperidad, competenda o habilidad en el gobierno, libertad politica, continuidad, eficacia gubernativa. «Bonum commune constat c.v *multis...,* et *per multiplices actiones procuratur»* (1-3, q. 96, a. 1 c). Siendo, pues, el régimen o la forma de gobierno un medio o una disposiciôn para conseguir el fin propio de la sociedad civil perfecta, que es el bien comûn, es évidente que aquclla forma de gobierno sera mejor

que es nias apta de suyo a procurar y conseguir dicho fin, pues un medio es tanto mejor cuanto es mas proporcionado al fin y mejor lo procura : «unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini /›repertioικι/κυι» (1-2, q. 96, a. i c) ; «et quanto aliquid *efficacius* ordinatur ad finem, tanto *melius* est» (2-2, q. 152, a. 5 c).

Ahora bien, *considerando la cosa en si misma y abslraccidn hccha de los diversos estados o condiciones contingentes de los hombres, la forma monârquica es cn absoluto la prefcrible, la mejor.*

En primer lugar, porque es de suyo la mas apta para conseguir el fin propio de la sociedad civil perfecta, que es el bien comûn. El cual, aunque intcgralmente se constituya de muy variadas clases de bienes corporales y espirituales, interiores y exteriores, honestos, utiles y deleitables, sin embargo consiste principalmente en la paz y tranquilidad pûblica, en la union de todos los ciudadanos entre si y con la autoridad que los gobierna, en la unidad de la naciôn o del estado, que es la (pie le da la fuerza y cl verdadero ser. Cn estado dividido es un estado en disoluciôn : «tendit ad interitum» *(In ML* 12, 25, ed. Marietti, p. 170 a). En este sentido, aquella forma de gobierno sera la mejor que mâs asegura la *unidad* propia del estado.

Pues bien, esta unidad se consigne mejor por la unidad que por la divisiôn de poderes, es decir, jair la forma monârquica que por la forma poliarquica de gobierno, ya que eà la monarquia reside en uno solo cl poder supremo del estado, mientras que en la poliarquia—a la cual se reducen las dénias formas—cl poder supremo se distribuée en varios o muchos. Y cuando son muchos los que gobiernan, es fâcil que no coincidan en la obra de gobierno y que no estén de acuérdo en todo ; de donde se traduce la division a los gobernados, con sus facciones, sus partidos, sus disidencias, llegando con suma facilidad hasta la sediciôn de una rcgiôn, o de una provincia, o de un sector de ciudadanos contra las demâs partes de la naciôn, con el quebranto consiguiente del prestigio de la autoridad, de la paz y del bien comûn dc todos.

Por otra parte vemos que, cuando son muchos los que mandan, en tanto pueden hacer obra de gobierno en cuanto de algûn modo se concuerdan, se conciertan, se *unen. es* decir, en cuanto de alguna manera se haeen *uno.* Lo cual qrueba que no hay gobierno verdadero sin unidad, y, por

tanto, ni forma de gobierno. De donde se inhere que lag demas formas buenas y utiles de gobierno lo son en tanto en cuanto se acercan a la unidad de poderes de la monarqufa, que por In mismo resulta ser la mejor y mas ûtil forma de todas (cf. I De *regno, c.* 3, nn. 8-9, pp. 226-227).

Anade Santo Tomâs dira *razôn de indole IcoMgica.* La organization del poder humano es tanto mejor y mâs perfecta de suyo cuanto mâs y mejor imita cl poder del mismo Dios sobre el universo y las formas de gobierno cspeci.iles establccidas por Dios dircctamente. «Humanum regimen derivatur a divino regimine, et *ipsum debet imitari» (2-2,* q. 10, a. ii c). Ahora bien, Dios es ei mouarca dei universo, no compartiendo el poder supremo con nadie (1, q. 103, a. 3); Jesucristo es la cabeza suprema de toda su Iglesia, y su vicario en la tierra, el Papa, tiene el solo la plenitud dei poder sobre la Iglesia universal, por voluntad e institution dei mismo Cristo, que cscogiô para regirla la forma monarquica ; entre los ângeles hay uno supremo que es el jcfe y monarca de todos cllos. Es decir, que tanto en las obras de naturaleza como en las de gracia establccidas por el mismo Dios se adoptô la forma monâr.juica. Siendo, pues, clla ia preferida por Dios en sus obras, cl jcfe dei estado debe ser al pueblo como Dios al mundo, como el alma al cuerpo, como la cabeza y el corazon al resto dei organismo, esto es, *uno,* como un solo Dios, una sola alma, un solo corazon. una sola cabeza. *«Optima* gubernatio est quae fit i>er unum» (t, q. 103, a. 3 c. Cf. *De regno,* 1. 1, c. 3, n. 9, p. 227).

Por la misma razôn, la tirania, en su forma mâs aguda y peligrosa, que us la diametralmentc opuesta a la monarqufa, es la poor de las formas de gobierno : *corruptio optimi Pessima.* Cuando todo el bien de la comunidad se ordena a satisfacer los vicios o los antojos de un solo hombre, es cuando cl fin de la sociedad civil queda plenamente frustrado, y el regimen resulta radicalmente injusto.

En un sentido mâs relativo, la forma aristocrâtica tienc sus ventajas, por cuanto varios hombres selectos, virtuosos c inteligentes ven mâs y mejor que uno solo. Asi, pues, desde cl punto ile vista de la competenda para aconsejar y apreciar las cosas y de la justitia distributiva, segun la cual los cargos y los honores se distribuyen a los ciudada-

nos en pfoporeiôn a sus mérites y virtudes, la aristocracia ofreçe ciertas ventajas sobre la monarquia.

Pero se corre el riesgo de que, faltando la virtud, no se entiendan entre si esos magnates o busquen su propia utilidad en lugar del bien comûn, y enfonces surge la oligarqufa, y consiguientemente la plutocracia.

Por ultimo, la democracia ofrece sus ventajas, en cuanto que no solàmente accntûa la libertad politica de todos los ciudadanos, sino también en cuanto que fomenta entre todos cl interés por una mayor contribuciôn y colaboraciôn a la responsabitidad del estado, una mayor comunicaciôn de todos entre si y una mayor igualdad. Pero esta colaboraciôn debe reducirse mâs bien a designar las personas que han de mandar, eligiendo o siendo elegidas, «pie a mandar directamente ; pues la masa popular es incapaz de dar unidad al niando por si misma, y se corre el peligro de convertir^ en demagogîa o en anarquia

Por eso, *dcsccndiendo al terreno concreto de los heckos* r *de las condiciones humanas laics como ordinariamente se dan en la realidad, la forma de gobierno que mds ventaja reporta y mas peligros aleja es una forma combinada de lo csencial* r *mejor de todas las formas'simples y legitimas, esto es, de monarquia, de aristocracia y de democracia.*

De la monarquia, en cuanto es uno solo el que detenta la potestad suprema, para dar mayor unidad y eficacia al niando y asi conseguir mejor el fin de la sociedad, que es la nâz y prosperidad de todos ; de la aristocracia, para mejor asesorarsc y aconsejarse por los hombres mejores y mâs competentes de la sociedad, aprovechando de este modo todo el capital humano de la sociedad para mejor conseguir su propio fin ; de la democracia, para que todos contribuyan con su voto y con su fiscalizaciôn a la mejor selecciôn de los hombres competentes en las tareas de gobierno y de administraciôn y al mâs escrupuloso desempeno de sus cargos y funciones publicas (cf. j-2, q. 105, a. 1 cl.

Pero esc derecho al voto activo y pasivo exige que sea verdaderamente consciente, imparcial y honrado, no venal ni apasionado ; pues de lo contrario deberia limitarse o suprimirse. Mas cuando el pueblo reûna las debidas condiciones para ejercer ese derecho, debe usar de cl, so pena de reducirse a la condiciôn de esclavo : *sine hoc populus esset servus, si sine* xwu *voluntate Principes acciperentur, cl non*

posset emendare mala quae Principes facerent (In II Pol., kct. 17, n. 311)·

En estados grandes y muy extensos, en que los ciuda danos no pueden conocerse personalmente unos a otros y en donde los problemas de gobierno y de administraciôn son muy voluminosos y complejos, es imposible ejercer el voto individual activo y pasivo con garantias de acierto. Todos sabemos de los manejos y amafios electorales, de las propagandas apasionadas, de las promesas falaces, de las coacciones empleadas para obtener la elecciôn de tal candidato presentado por tal partido.

Santo Tomâs no es partidario del sufragio universal absoluto, extendido incluso a las mujeres. Mas bien es partidario del sufragio universal restringido y seleccionado ; por ejemplo, de los cabezas de familia y mayores de edad para la elecciôn de concejales, de éstos para la elecciôn de alcaldes, de alcaldes para la elecciôn de gobernadores, de gobernadores para la elecciôn du ministros, de ministros para la elecciôn del jefe del estado.

Anadiendo, ademâs, para todas estas escalas el voto pro· porcional de las diversas artes y oficios, gremios y corporaciones, obreros y patronos, comerciantes e industriales, escuelas, institutos y universidades. En suma, un voto seleccionado y projiorcional en que estén representadas todas las clases de la sociedad y todos los oficios, que garantice el acierto c inmunice contra el peligro de que la niasa o la cantidad prevalezca sobre la competencia y la calidad.

En tal régimen, que seria una monarquia templada o combinada con la aristocracia y la democracia, se obtendrian mâs fâcilmente todas las ventajas de un verdadero gobierno integral, es decir, la unidad y la eficacia (monarquia), la justicia distributive y competencia (aristocracia), la libertad e igualdad politica (democracia), y, por consiguiente, la continuidad, la colaboraciôn, la satisfacciôn de todos, y, por fin, la paz, la tranquilidad y la prosperidad de toda la comunidad de gobernantes y gobernados en perfecta estabilidad.

En absoluto, Santo Tomâs, dentro de esta forma templada que acabamos de describit, es partidario de una monarquia electiva y vitalicia, con todas las garantias dei caso para que su titular fliera siempre un hombre dotado de todas las cualidades de un buen rey : «non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, ut scilicet

sit *superexcellens in omnibus bonis,* et animae, et corporis, et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum ; cum autem talis sit, non indiget aliquo, et ideo non intendit ad utilitatem suam, quod est indigentium, sed ad hoc quod bene faciat subditis, quod est superabundantiam» *(In VIII Ethic.,* lect. io, n. 1677).

Pero en concreto, y habida euenta de las condiciones humanas y de los caractères de tales o cuales pueblos en particular, suele ser nuis prudente optar por una monarquia· hereditaria, que de suyo puede asegurar mejor la unidad y la continuidad del gobierno, evitando que la naciôn esté, por decirlo asi, en perpetuo periodo constituyentc, a tenor de los frecuentcs periodos électorales del monarca.

Conviene, ademâs, que el rey o la dinastia no scan extraitjeros, sino de la misma naciôn, porque asi la podrân conocer y amar mejor: *κmelius* autem erit ut sit etiam idem *unitate Geniis» (In I Pol.,* Icet, io, n. 154).

Claro esta que estas formas de gobierno no deben ser ni demasiado rigidas ni excesivanientc elasticas, sino suficicntcniente abiertas y cquilibradas para poder conjugar con garanti» de éxito la tradiciôn y cl progreso, la historia y Ia vida, la continuidad y la modemidad ; modos de gobierno que se renuevan, perfeccionan y poûcn a compâs de los tiempos dentro de una misma forma o de un mismo régimen.

De esta suertc se évitai! los descontentos y se cierra la puerta a las sediciones o a las revoluciones, acomodandose el gobierno a las neccsidades del pueblo y sometiéndose este a las exigencias del Poder, que variai! unas y otras segûn los tiempos y circunstancias de la vida de las naciones. No es cl pueblo para las formas de gobierno, sino las formas de gobierno para el pueblo. Las formas de gobierno no son un fin en si, sino puros medios para conseguir la paz y la prosperidad pûblica, es decir, cl bien comûn de toda la colectividad.

En el momento en que el gobierno no es ya ûtil al bien comûn, sino mâs bien nocivo, *ipso fado* se convierte en tirania y despotisme, aunque al principio se hubiese establecido Icgitiniamentc. En talcs circunstancias, el pueblo puede y debe emplear la resistencia pasiva para evitar los efectos del desgobierno ; puede y debe ademâs manifestar su descontento y disconformidad por medio de los ûrganos

legitimos de prensa, de mflines, de huelgas, de manifestaciones y concentraciones ; y si el mal continûa y hasta sj acentûa mas, hacicndo.se absolutamentc intolerable, puede pasar mas adelante, organizândosc para la resistenda activa e incluso para un levantamiento a mano armada, con objeto de desalojarlo del poder y poner otro mas util y conveniente en su lugar.

Contingenda terrible, que no debe suceder sino cuando cuncurren juntamente estas tres condiciones: i) obstinaciôn en el desgobierno sin propositos ni indictos de enniienaa ; 2) plena garantia de éxito del levantamiento para de· irotarlo; 3) que los daüos causados o provocados por la revoluciôn scan menofes que los causados por el desgobierno que se trata de desalojar.

CAPITULO V

Virtud'es y cuçdidades de la autoridad publica

La obra de gobiemo de una sociedad perfecta como el estado es sumamente importante, pero igualmente dificil, dada la muchedumbre de problèmes interiores y exteriores que debe resolver y la magnitud y compléjidad de cada uno de ellos, sobre todo en los tiempos que corremos. Por eso, el titular o los titulares del poder deben estar dotados de cualidades y de vtrludes eminentes para cumplir debidanientc con su oficio y conseguir eficazmente el I'm propio de la sociedad perfecta, es decir, el bien comûn de que hablamos en leceiones anteriores. «Est autem virtus *praecipua*—dice Santo Tomâs—qua homo aliquis non solum scipsum sed etiam alios dirigere potest, et *tanto magis quanto plurium est regiliva;* quia cl secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic ergo maior virtus requiritur ad regendam domesticam familiam quam ad regendum seipsum, *multoquc maior ad regimen civitatis et regni.* Est igitur *excellentis* virtutis bcac *regium officium exercere»* (I Pc *regno,* c. 10, n. 29, p. 245).

El orden de agentes debe correspondcr al orden de los

fines, ya que toda la raz.ôn de ser del agente esta en el fin. Por otra parte, el gobierno, la autoridad, es no solamente el propulsor y promoter, sino el principal artifice del bien comûn. Para eso precisamcnte se requière, para cso esta ; todos sus desvelos, todas sus energias, todo su empcûo deben estar orientados y ordenados a procurar cl bien comûn, a conservarlo, a acrecentarlo.

Consistiendo, pues, esc bien comûn, que el hombre busca en la sociedad perfecta, mas principalmente en los bienes interiores del aima que en los dêl cuerpo y que en los exteriores de fortuna, es decir, en los bienes honestos de virtud y cultura que en los bienes meramente deleitables o utiles (cf. *In I ad Tint.,* c. 3, lect. 2, ed. Marietti, p. 201 a)< siguese que el titular o titulares del poder deben estar adornados principalisimaniente de cualidades y virtudes eminentes intclcctuales y morales, ademâs de las propias del cuerpo, como salud, vigor, nrestancia y holgura de bienes de fortuna, para no tener que mendigar de nadie con peligro de soborno. «El verdadero gobernante—dice Santo Tomas—debe ser capaz de gobernar por si mismo, para lo cual es preciso que sea eminente en toda clase de bienes, de aima, de cuerpo y exteriores de fortuna ; digno, en una palabra, y con dotes de mando por su competencia y por su virtud, y ademâs resistente y vigoroso para poder llevar con holgura el peso del gobierno. Un hombre dotado de estas cualidades no busca su propia utilidad ni sus propios interescs, porque no necesita de nada, sino que se consagra todo entero a procurar con désintérêt y esplendidez el bien de sus S.ûbditos» *(In l'Ill Eihic.,* lect. 10, n. 1677).

Y en otro lugar afiade : 1res cosas se requieren para gobernar bien, a saber, Icgitimidad, idoncidad y fuerza. *Lcflitimidad* en cuanto al origen del poder, que debe ser segûn las leyes o segûn las costumbrcs tradicionales équivalentes a leves, esto es, por herencia, por election o por conquista justa. *Idoncidad,* que comprendc principalmente très cosas : inleligencia o sagacidad, pericia o competencia ; virtud, *morum honestas, y* madurez, *vuilus maturitas.* La ruina del estado provient, al contrario, cuando se ponen al frente del gobierno los ineptos : imbéciles o ignorantes, viciosos o discutes, imberbes o jovenzuelos petulantes. *Fuerza,* es decir, no solamento vigor fisico para poder sobrcllevar las tarons de gobierno, que exigen un trabajo improbo y continuo, sino también poder armado para imponer la ley a los recalcitrantes y castigar a los transgresores y para defender

las fronteras y los intercses de la naciôn conti a sus enemigos exteriores *(In Isaiani, c.* 3, 2-8: «Opera» [Venetiis 1593 |, t. 13, fol. 5 v.).

El depositario del poder debe régir la comunidad politica a cl encomendada segùn la virtud y en orden a la virtud : *secundum virtutem cl ad virtutem* (cf. I *De regna,* c. 10, n. 29, p. 246). El gobierno es otra cosa que pura tccnica ; no es un arte, sino una virtud ; es una obra csencialmente humana, de cabeza y de corazôn, de competenda y de amor. ^Cômo podrâ gobernar virtuosamentc quien no es virtuoso? Nadie da lo que no tienc. Cada uno obra segûn es. El depositario del ixider, el soberano, debe ser soberanamente virtuoso e inteligente.

Apto para gobernar no es un hombre de fuerzas her· cideas sin inteligcncia, sino el dotado de inteligencia robusta aunque no sea precisamente un Hercules *(In Metaph.,* prol. ; *In I Pol.,* lect. 1, nn. 19 y 24). Los hombres no se gobiernan por la fuerza, sino por la inteligencia y cl corazôn. El desgobierno procede de que se escala el poder por la fuerza, por la intriga o por motivos puramente sentimentales de amistades particulares cuaudo se hace por elecciôn, o cuando cl depositario del jxxler carece de inteligencia y de virtud : «in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit Eccle. 10, 5-6 : est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, *positum stultum in dignitate sublimi»* (III *Contra Geni.,* c. Si).

Como anillo al dedo viene aqui la descripciôn que del mal gobernante hace San Bernardo : «Mona en tejado cs el mal rev en su trono. Oyc esta canciôn que quiero decirte, menos suave, pero muy provechosa : monstruosa cosa es tener cl grado sumo y el animo infimo, la silla primera y la vida muy rastrera, la lengua jactanciosa y la mano ociosa, hablar mucho y hacer poco, cl rostro severo y la obra figera, grande autoridad y poca estabilidad»

* «Simia iti tecto rex fatuus in solio sedens. Et nunc audi canticum meum, et quidem minus suave, sed salutare. Monstruosa res gradus summus et animus intimus, sedes prima ct vita ima. lingua magniloqua et manus otiosa, sermo multus el fructus nullus, vultui gravis et actus levis, ingens auctoritas ct nutans stabilitas» *(De Con fidcraiioHC,* l. 2, c. 7, n. 14 : ML 1S3, 7^4.

El buen gobernante, pues, ha de ser hombre eminente en sabîduria politica y en virtud como persona particular y como hombre pùblico, en su vida privada y en su vida pùblica. Si el gobierno fuera arte o mera técnica, podrîan separarse el buen gobierno de In vida moral del gobernante, pero no es asi : es esencialmente una obra de virtud. Por eso, la vida moral del gobernente esta intima y necesariamente unida con su obra de gobierno, influyendo en ella poderosamente. Los vicies sort caros y necesitan para satisfacerse grandes dispendios. 'leniendo en sus manos las areas del estado, es diffeil que résista a la tentaciôn de lucrarse ilegalmente. Dontinado por sus pasiones, tienc en ellas abierta la brecha por donde puede entrar el seborno, la indiscreciôn, la intriga. El mal ejemplo dado desde arriba arrastra fâcilmente a su imitaciôn a los de abajo. En lugar de inducir a la virtud, es decir, al fin de la sociedad, arrastra al vicio y deshace toda la obra de buen gobierno.

Pero hay sobre todo dos virtudes que deben resplandecer especialmente en el gobernante: la prudencia y la justicia. i·Istae duae virtutes sunt *maxime propriae regi,* scilicet prudentia et iustitia», conforme a aquclla scntencia de Jeremfas: reinarâ el rey con prudencia y han't justicia (2-2, q. 50, a. i c). «Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps *nisi sit bonus per virtutes morales el prudens.* Dictum est enim in VI *Ethicorum* quod politia est quaedam pars prudentiae : unde oportet politicum, id est rectorem politiae, esse *prudentem, ct per consequens bonum virum» (In ITT Pol.,* lect. 3, n. 369).

I.a *prudencia,* que es la reina y la forma de todas las demas virtudes morales, pero que al mismo tiempo no puede darse como virtud sino en un sujeto que las posce todas ellas, es la virtud]K>r antonomasia dei gobernante : *«proprie virtus principis est prudentia,* quae est regitiva et gubernativa» *(In ΠI Pol.,* lect. 3, n. 370). Porque la prudencia es la virtud de mandar bien : a si mismo, poniendo orden en sus efectos interiores y en sus relacioncs exteriores con los demas hombres ; y a los demâs en la familia, en cl municipio, en la ciudad, en la provincia, en el estado, segun se trate de prudencia personal o de prudencia gubernativa, aun<|Ue las dos estén cstrechamente unidas.

Verdad es que pueden darse hombres personalmente excolentes, pero sin dotes de gobierno ; mas lo que no se da ni puede darse son hombres plena y auténticaniente pruden-

tes con prudencia gubernativa si carccen de prudencia personal. Seran mâs o menus habilidosos, de nias o menos trastienda, pero no serân verdaderamente prudentes: «non enim dicitur aliquis esse bonus princeps *nisi sit bonus per virtutes morales et prudentiam»* (*In III Pol.,* lect. 3, n. 369). «Quien no es prudente en las cosas propias, no podrâ serio en las ajenas; y quien no tiene discreciôn para gobernar su casa, no la tendra para gobernar la naciôn» (Luis de la Puente, *Tratado de la perfecciôn en el eslado seglar,* t. 2, p. 87, Barcelona 1900. Cf. 1 Tim. 3, 2-5, et S. Thom. *in h. l.).*

Purnn'taseme razonar un poco este extremo v insistir en su contenido. La *prudencia gubernativa* auténtica estâ integrada por très momentos: consejo, resoluciôn y mandato.

Consejo respecto de las ordenacioncs que se deben hacer y dei mejor modo de llevarlas a cabo. Pero consejo que no excluye la propia iniciativa ni la propia investigaciôn, sino que necesariamentc la supone para completarla. El buen gobernante debe conocer perfectamente el caracter y las condiciones de su pueblo: su pasado, con el pleno dominio de su historia; su présente, con una informaciôn compléta y al dfa de sus problemas, de sus necesidades, de sus inquietudes; y su porvenir, compulsando y haciendo suyas sus aspiraciones y previendo las reacciones buenas o malas que pueden provocar ciertas disposiciones dentro y fuera del estado.

El estadista, cl hombre de gobierno, necesita estar soberanamentc al corriente de todo lo que se refiere a su pueblo y a los demâs con quicnes es preciso convivir. Y no lo estarâ si él personalmente no es capaz, diligente y solicite para procurarse esc cabal conocimicnto, ademâs de los principios fundamentales de la ética, de la politica y del derecho, en que debe estar sôlidamente formado.

Necesita, pues, una buena preparaciôn en las ciencias morales y politicas y luego mucha experiencia de los négocies y de las personas, para lo cual ayuda no poco el conocimiento de la historia, pero sobre todo la observaciôn, el ojo avizor, el lino en dar con la clave de los asuntos y con el resorte de las personas, cazando al vuelo las cosas, como vulgarmente se dice. La vida real de los hombres en su complcjo dinamistno esta en continuo movimiento y en una agitaciôn inecsante; por eso hace falta, para intervenir en ella con eficacia, dominarla y ordenarla convenientemente, cap-

tarla por intuiciôn directa, certera y profunda al primer golpe de vista ; es la inteligencia, es la perspicacia, con sus auxiliares la sagacidad y la buena punteria ; rapide/, en la perception y exactitud en el juicio.

Necesita, ademâs, valerse del asesoramiento de las j>ersonas virtuoses, competentes y experimentadas, que dcben variar segun los asuntos, porque es imposable que uno mismo sea competente y experimentado en todo. Y claro esta que no para todas las cosas se requiere el mismo procedimiento ; porque unas voces serân necesarios mas consejeros y otras menos ; en unos asuntos se deberâ prolonger y extender la consulta mâs y en otras menos, con tal de que no se eternicen nunca. Pero siempre debe ser la suprema autoridad la que *décida,* asumiendo la responsabilidad de su cargo. Sabur oir, saber escuchar, pero también saber dccidir personalmente, sin dejarse dominar i>or ningùn consejero en particular ni por todos juntos, y mucho menos por el ûltimo a quien ha oido, o cl mismo se ha infiltrado; evitando ademâs el otro extremo de llamar a consejo a los aduladores o a los hombres sin personalidad, incapaces de emitir su juicio propio si no es del agrado del soberano.

Muy a propôsito escribe cl célébré teôlogo Juan de Santo Tomâs a su regio penitente Felipe IV : «Debe firmemente asentar en que Λα *de gobernar por si, sin fiarlo todo y sustituirlo en uno: que esto no puede ser.* Y ha de procurar ver por sus ojos las materias, y que se dispongan bien, y se administre justicia, y haya ministros rectos y desinteresados; se busquen los hombres que menos pretenden, no sean los pobres vejados, los ministros teman al rey, sabiendo que les ha de mirar a las manos y les ha de pedir cuenta, y se oiga a todos para tomar todas las notitias» *(Confesionario general,* p. 424, apéndice a la Explicaciôn de la doctrina cristiana, Madrid I75“)·

En estas palabras alude evidenteraente al periodo de absoluto predotninio del conde-duque de Olivares en el gobierno de Espana. Poco después lo dice expresamente, subrayando que el nombramiento y rctenciôn de este valido por tanto tiempo fué el mayor defecto y cl mâs grave pecado del rey : «Porque los reyes no pueden poner en otro el poder que Dios les ha dado, de suerte que corra el gobierno por aquella sola mano y tengan *como dos reyes;* y todo lo que nace de ahi y cualquier desacierto que de aquel ministro dimana se le atribuye y acumula al rey en virtud de aquella primera acciôn con que le diô tanta mano ; y se le harâ car-

go de los defectos del ministro en el tribunal de Dios, porque le puso y le conservo de esa manera.

Debe el rey power remedio en esto, no sôlo apartândole, como se ha hecho, sino asegurando a su reino que *ni el ni otro volverà a tal ministerio, sino que el rey despacharà y gobernard por si,* sin valido, sino en la forma ordinaria como en estos reinos se usa» (p. 442).

Mas debe evitar, en la *dccisiôn* como en el asesoramiento, la precipitaciôn. Hay que dar tiempo al tiempo, y aun despues del consejo tornado conviene reservarse el espacio necesario para reflexionar y decidirse, consultar con la almohada, como vulgarmente se dice, con tal de que se évité el otro extremo de la pereza y de la lentitud. Acerca de lo cual dice hermosamente fray Luis de Granada : «Es muy necesario dar tiempo a la deliberaciôn y dejar madurar el consejo por algunos dias ; porque asi como se conoeen mejor las personas con la comunicaciôn de muchos dias, asi tambien lo hacen los consejos. Muchas voces una persona a las primeras entradas parece uno y después descubre otro; y asi lo hacen muchas veces los consejos y determinaciones : que lo que a los principios agrada, después de bien considera-(lo viene a desagradar» *(Guia de pecadores,* 1. 2, c. 15: «Obras», ed. J. Cuervo, t. 1, p. 428, Madrid 1906).

Debe, por tanto, el gobemante «guardarse de cuatro madrastras que tiene la virtud de la prudencia, que son precipitaciôn, pasiôn, obstinaciôn en el propio parecer y repunta de vanidad ; porque la precipitaciôn no delibera, la pasiôn ciega, la obstinaciôn cierra la puerta al buen consejo, y la vanidad, doquiera que interviewe, todo lo tizna» (ibid.).

Por ultimo, en el *mandato* debe ser claro y dccidido, firme y constante, no dando a tontas y a locas ordenes y contraôrdenes, porque, como dice el refran, «orden y contraorden, desorden» ; ni titubeando en sus determinaciones, sino manteniendo la orden dada después de madura consideraciôn, aunque su aplicaciôn sea dulce y enérgica, suave en la forma y fuertc en el fondo, evitando siempre los extremos y las exageraciones.

Muy a proposito dice el ya citado fray Luis de Granada : «A esta misma virtud pertenece huir siempre los extremos y ponerse en el medio, porque la virtud y la verdad huyen siempre de los extremos y ponen su silla en este lugar. Por dondc ni todo lo condones ni todo lo justifiques, ni todo lo

nicgues ni todo lo concedas, ni todo lo creas ni todo lo dejes de creer, ni por la culpa de pocos condones a muchos ni por ta santidad de algunos apruebcs a todos, sino en todo mira siempre el fiel de la razôn y no te dejes llevar del impetu de la pasiôn a los extremos...

Regia es también de prudencia no enganarse con la figura y apariencia de las cosas, para arrojarse luego a dar sentencia sobre ellas ; porque ni es oro todo lo que reluce ni bueno todo lo que parece bien, y muchas voces debajo de la miel hay hiel, y debajo de las flores, espinas. Acuérdate que dice Aristôteles que algunas veces tiene la mentira mâs apariencia de verdad que la misma verdad ; y asi también podrâ acaecer (pie el mal tenga mas apariencias de bien que el mismo bien.

Sobre todo debes asentar en tu corazôn que asi como la gravedad y peso en las cosas es çompanera de la prudencia, asi la facilidad y liviandad lo es de la locura. Por lo cual debes estar muy avisado no seas fâcil en estas sois cosas, conviene saber :

en creer,
en concéder,
en promoter,
en determinar,
en conversar livianamente con los hombres
y mucho nienos en la ira.

Porque en todas estas cosas hay conocido peligro en ser el hombre fâcil y ligero para ellas. Porque créer ligeramente es liviandad de corazôn [= ingenuidad] ; promoter fâcilmente es perder la libertad ; concéder fâcilmente es tener de que arrepentirse ; determinar fâcilmente es ponerse en peligro de errar ; facilidad en la conversaciôn es causa de menosprecio [y de indiscreciones] ; y facilidad en la ira es manifiesto indicio de locura. Porque escrito esté (Prov. 14, 29) que el hombre que sabe sufrir sabrâ gobernar su vida con mucha prudencia ; mas el que no sabe sufrir [y aguantar] no podrâ dejar de hacer grandes locuras y barbandades (ob. y lugar cit., p. 429).

La otra virtud principal de que debc estar adornado el gobernante es la *justicia.* Pero no una justicia cualquiera, sino la justicia en toda su extonsiôn, en todas sus manifestaciones, en toda su perfecciôn. La justicia conmutativa desde luego, como persona particular, pero muy especialmentc la justicia distributiva en el reparto de cargas y de

honores, y la justicia social en provecho de tcxla la comunidad, sin excluir a ninguno de sus miembros ni de sus clases. No hay cosa nias irritante para el pueblo, para los gubernados, que ver reinar ia injusticia y la desigualdad en vez de la equidad y de la justicia. Cuando ven que los depositarios del poder abusan de él para enriquecerse personalmente, para favorecer a sus amigos, parientes o paniagu.idos ; para crearse incondicionales que cubran su retirada eventual el dia de nianana ; cuando, en lugar de mirar por cl bien comûn, solo se gufan por el bien del partido, como si el estado se identificara con él ; cuando se derrochan en caprichos o bagatclas los fondos pûblicos ; cuando la austeridad se limita solo a la exTaccion del contribuyentc y no sc cxtiende a la administraciôn del tesoro publico.

Justicia, adetnàs, en aplicar las debidas j>cnas por delitos comunes o politicos, sin cncogcrse ni excederse. Nada de dureza, ni de crueldad, ni de ensanamiento, sino mas bien clemencia y suavidad, sin excluir la severidad cuando haga falta en casos exeepcionales. La administraciôn de justicia debe estar dirigida por la prudencia, que no aconscja cl terror del tirano, sino mas bien cl amor del padre y del protector. Todo regimen justo y bucno delx· fundarsc en el amor y en cl respeto de los gobernados para con los gobernantes, no en la violencia ni en el terror. Nada violento es durable. El terror provoca la revuelta ; el amor, la conservaciôn. Santo Tomâs insiste mucho sobre este punto de vista en su obra *Sobre el reino* (I. i, cc. ir-ie, pp. 248-254). El terror, la crueldad, son propios de un. régimen débil c incstable ; la clemencia y suavidad son propias de un régimen sôlido y inerte: «Regimen alicuius communitatis est secundum hoc quod *ordinale el fraeifice* bonum commune dispensatur» (II Sent., d. 9, q. 1, a. 3 c).

Pero hay otras dos virtudes complementarias que debe poseer el gobernante en grado eminente : la magnanimidad y la magnificencia.

La *niagna'nintidad,* para que no se contente con peque· neces ni mediocridades, indignas de un estado y de un estadista, sino que debe aspirar continuamente a engrandecer la naciôn con cosas y empresas verdaderamente dignas y honrosas. Y eslo no j>or vanagloria ni por orgullo, sino por amor de la virtud y del bien comûn. Culto de la verdadera grandeza del estado, no megalomania ni aventuras fantasticas ; mucho menos cobardfa y pusilanimidad en acometer

las empresas o reformas necesarias para conseguir siempre y en iodo lo mas grande y perfecto posible. Lleva la distinciôn y el estilo de nobleza a todas sus actividades.

Precisamente el magnânimo es un espiritu amplio, generoso, no mezquino ni negativo. No gusta de camarillas ni de confidendas ruines en los pasillos de palacio, sino que mira cara a cara los problemas de las cosas y de los hombres, acometiendo su resoluciôn a pecho descubierto y con energia indomable para la mayor grandeza de la comunidad. No le importai) ni le conmueven los decircs de los hombres de dentro ni de fuera del estado, porque no busca cl aplauso, sino el bien de todos. Por eso el estadista verdaderanientc magnanimo conduce a su meta la nave del estado, en medio de los màs agitados temporales, con pulso firme y sereno. Nada le turba, es siempre duefio de si mismo, se crece ante las dificultades, arrostra intrépido la impopularidad si es necesario, sabe oir y perdonar, triunfa de sus adversarios, no por la fuerza, sino por la razôn y por la grandeza de su aima y de su estilo ; para él no es un titulo vaefo el llamarse *sercnisimo,* sino una verdadera realidad. Todas las virtudes del gobernante, privadas y pùblicas, se agigantan en manos del magnanimo.

Hermann gemela de la magnanimidad es la *magnificcncia.* Los recursos del estado son cuantiosos. Sus glorias pasadas, su grandeza présente, sus aspiracioncs legitimas de mejoramiento continuo, necesitan estar expresadas en obras de arte proporcionadas : palacios, museos, monumentos, obras pùblicas. El mismo bien comûn exige obras grandioses de utilidad publica, como vias de comunicaciôn, medios de transjwrte, avenidas, estaciones, parques ; asilos, hospitales, casas de salud, que al propio tiempo dan trabajo remunerador a grandes masas de obreros. Particularmentc las universidades, institutos, cscuelas y demâs centres de cultura, con sus bibliotccas y laboratorios, necesitan de esta magnificencia del estado. Toda esta grandeza es profundamente educativa y cleva el espiritu del pueblo a cosas grandes, a empresas gigantescas, a la estimaciôn primordial de los valores del espiritu. Todo se debe a la patria y a sus valores cternos.

Ni deben olvidarse los templos, que son los mas dignos de la ayuda del estado, para dar gloria perenne a Dios, que es el soberano Senor de cielos y tierra. Las grandes catedrales, las Iglesias monumentales, no solamento tienen un

valor cultural extraordinario, sino que también, y en primer término, elevan el alma a Dios, cuya infinita grandeza le recuerdan (cf. 2-2, qq. 129-135).

CAPÎTULO VI

Virtudes y cualidades del ciudadano

Hay dos clases de prudencia: una personal, como individuo particular, para dirigir cada cual debidamcnte su vida privada ; y otra politica, corrcspondiente al hombre como parte de la sociedad politica perfecta, que es cl estado, ya sea como parte dirigente, o sea como poder ; ya como parte dirigida, o sea como sùbdito o mero ciudadano.

Porque el ciudadano, por el mero hecho de ser hombre, dotado de inteligencia y de libertad, debe cumplir las ôrdenes del gobierno y ejercer sus derechos de ciudadano de una manera consciente y racional, no aulomâticamente como un animal bruto ni mucho menos como la pieza de una mâquina. Para lo cual es preciso que el cumplidor de la ley oiga cl mandato del superior y lo comprends en su verdadero sentido y en su real alcancc, para que de esa suerte su propia razôn personal se lo asimile y se lo imponga a si mismo en nombre de la autoridad que lo promulga y lo decreta (2-2, q. 50, a. 2).

Estas prudencias son espccificamcnte distintas. La prudencia personal dirige al hombre en orden a su propio y verdadero bien *individual;* la prudencia politica lo dirige en orden al bien *comûn* de la sociedad perfecta, del estado. Pero esta prudencia politica se desdobla en dos cspecies, como hemos insinuado poco antes : una gubernativa, propia dei depositario del poder supremo, que lo dirige en orden a procurât cl bien comun del estado *mandando como es debido;* y otra civica, propia dei subdito o del mero, ciudadano, que lo dirige en orden al mismo bien comun del estado *obededendo y ejcculando debidamcnte los mandatos del gobernante.*

Como se ve, son fines y objetos formalmcnte diferentes : el bien particular y cl bien comûn ; el bien comûn a pro-

curar por diversos caminos y muy variados medios, mandando ; y el bien comûn a procurer por un solo camino o un solo oficio determinado, obedeciendo. El gobernante considera el bien comûn desde un punto de vista mâs universal y mâs completo, es decir, no solamentc en si mismo, sino muy particularmente en toda clase de medios con que se puede y se debe procurer ; por cuya razôn mueve y ordena con diversas leyes y préceptes a toda clase de sûbditos y de oficios para conseguirlo y promoverlo. En cambio, el sûbdito, el mero ciudadano, no considera el bien comûn a coilseguir y promover con toda esa aniplitud y universalidad de medios y de oficios, sino con cl medio y con cl oficio particular que a él le corresponde.

Es la misma proporciôn que existe entre el arquitecto y el simple obrero. Ambos colaboran a la construcciôn de todo el edificio, pero de manera muy diferente : cl arquitecto hace los pianos y da direcciones para toda clase de obreros ; el simple mano de obra ejecuta solamente una parte alicuota de la totalidad de aquellos planos. «Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito qui obedit : uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur» (2-2, q. 50, a. 2 ad 2).

Anteriormente hablamos de la prudencia gubernativa como virtud propia dei depositario dei poder en cuanto a sus tres actos intégrales, que eran consultar, decidir y ordenar. Este ûltiino es el acto principal y cspecifico de la prudencia gubernativa, que equivale al acto de *tegislar,* funciôn propia y cspecifica del poder pûblico, y al cual se ordenan los otros dos como preâmbulos necesarios.

Séanos permitido insistir un poco en esta funciôn. Conocida es la célébré definiciôn de la ley formulada por Santo Tomâs : «ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata»; una ordenacion de la razôn enderezada al bien comûn, promulgada por el pûblico, .es decir, por el que tiene el cuidado de la comu· nidad (1-2, q. 90, a. 4 c); es la palabra de orden al bien comûn emanada de la autoridad. La ley organiza y ordena la coiaboraciôn de todos los miembros del estado, ya sea con sus biencs (tributos o contribuciones), ya con sus acciones (prestaciones), al bien comûn. Es el dictamen de la potestad

pùblica, mediante cl cual sus sùbditos son gobernados, esto es, dirigidos convcnientemente al fin propio de la sociedad, que es-cl bien comûn : «dictamen rationis in praesidente quo subditi gubernantur» (1-2, q. 92, a. 1 c).

Precisamente porque ese bien comûn de la sociedad politica es un bien netamente humano, y, por lo tanto, principalmente honesto, que es la vida virtuosa, es decir, plenamente humana, el efecto propio de la ley es procurar que los hombres obren bien y scan buenos obrando conforme a virtud.

Directa y formalmente, la ley humana intenta hacer buenos ciudadanos, buenos subditos, cuidadosos y colaboradores fieles del bien comûn ; pero al mismo tiemjx), y como presupuesto y concomitante necesario, procura también hacer hombres buenos, pues sin hombre bueno no hay ciudadano bueno (1-2, q. 92, a. 1).

La materia propia de la ley humana son los actos de justicia, que es una virtud esencialmente social,]>or ser necesariamente entre varios, por lo menos entre dos. Los demâs actos interiores de las otras virtudes estrictamente morales, como los actos de fortaleza y de templanza, en tanto caen bajo la ley humana en cuanto que de alguna mariera influyen en los actos exteriores de justicia (1-2, q. 100, a. 2). La ley prescribe los actos buenos, prohibe los malos y permite los indiferentes, amenazando con penas a los transgresores y atrayendo con premios a los cumplidores de la misma (1-2, q. 92, a. 2).

No es conveniente multiplicar las leyes con exccso, jxirque resultan demasiado onerosas y dificiles de observar, provocando efectos contrarios al fin de la misma. Es prcferible que scan pocas, buenas y bien observadas, teniendo siempre en cuenta très cosas : que respeten los derechos de Dios y de la Iglesia, que respeten los derechos de la naturaleza y se acomoden a ella en lo jjosible, que procuren siempre cl bien comûn de todos los ciudadanos. La ley es una norma, una régla, una disciplina, una educaciôn, y esta debe adaptarse a la condiciôn del hombre a quien debe educar y hacer bueno. No se puede tratar de la misma manera a los niûos y las mujcrcs que a los hombres, ni tampoco deben ir contra las costumbres y sentimientos legitimos del pueblo. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la ley se da para toda la comunidad humana del estado, en la cual la mayor parte es imperfecta en la virtud : «in qua maior pars est

hominum non perfectorum in virtute». Debe, pues, cl legislator, como el pedagogo, insinuarse paulatinamenle, para que los todavia tiernos c imperfectos se vayan disponiendo y acostumbrando a cosas mis perfectas y dificiles. Todos recordamos un periodo reciente de la historia de Espana, en la que se quiso republicanizar a los espafioles de repente a fuerza de leyes y de atro]>ellos de los sentimientos mâs intimos y mâs sagrados del pueblo cspaiiol. Enorme imprudencia politica, no solo desde el punto de vista humano y cspanol, sino hasta del republicano. «Lex humana intendit homines inducere ad virtutem *non subito sed gradatim;* et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum» (1-2, q. 96, a. 2 c. et ad 2).

Y en otra parte escribe el santo Doctor : «optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis *secundum modum suum provideatur;* in hoc enim *regiminis iustitia* consistit» (III *Contra- Gent.,* c. 71, arg. 3). «Oportet in regimine civitatis *diversam* rationem ordinis observari secundum *diversas* conditiones eorum qui subliduntur regimini, et secundum *diversa* ad quae ordinatur» (III *Contra Geni.,* e. iri).

Tampoco deben mudarsc las leyes, sobre todo las fundamentales y constituycntes, por cualquier pretexto o por cualquier capricho del legislador, ni por cualquier mejora que se ofrezca, ni mucho menos por cualquier moda de otras nacioncs o de otras latitudes. Cada pueblo tiene su estilo y manera de ser, que el legislador prudente no debe atropellar. Las leyes, para ser cticaces y verdaderamente prâcticas, deben enraizar.se gradualmente en la mentalidad, en la naturaleza de los subditos, de suerte que se constituyan como en una segunda naturaleza. Por eso las leyes que ya se convirtieron en costumbre, aunque teôrica y téenicamente adolezcan de alguna imperfecciôn, son mejores y mâs eficaces en la realidad que las que todavia no estân cnraizadas, por muy atildadas que se las suponga.

El prurito de canibiarlo y reformarlo todo, cchando en cara a los predecesores que no hicieron nada, o poco y mal, es de una pedanteria y de una imprudencia sin igual, que da al trastc con cl prestigio de la autoridad y con la disciplina requerida en toda sociedad civilizada (1-2, q. 97, a. 2). La circunspecciôn y la cautela, que son partes integrantes de la prudencia, deben acompanar siempre al verdadero gobernante.

El espiritu de continuidad con lo hecho por los predecesores en cl oficio de gobernar no esta renido con el afân de mejoramiento y de superaciôn, sino que es su condiciôn: edificar sobre lo hecho anteriormente. Quien unica o principalmente se dedica a demoler lo hecho por sus predecesores, ademâs de ser injusto, es soberanamente imprudente. Debe hacer obra positiva, la cual, sin quererlo ni pretenderlo, ira corrigiendo los defectos e imperfectiones de las leyes o dispositiones anteriores.

Ni rutinas ni aventuras. Bellamentc dice a este proposito fray Luis de Granada: «Regia es tambicn de prudencia no mirar a la antigüedad y novedad de las cosas para aprobarlas o condenarlas. Porque muchas cosas hay muy acostumbradas y muy malas, y otras hay muy nuevas y muy buenas; y ni la vejez es parte para justificat lo malo, ni la novedad lo debe ser para condenar lo bueno, sino en todo y por todo hinca los ojos en los méritos de las cosas y no en los afios. Porque el vicio ninguna cosa gana por scr antiguo, sino ser mâs incurable; y la virtud ninguna cosa pierde por scr nueva, sino scr menos conocida» (ob. y lugar cit., pp. 28-429).

El verdadero gobernante y el legislador prudente no debe perder nunca de vista el bien comûn: tanto él como la ley estân a él ordenados como a su propio fin; si dejan de tender a él y de procurarlo con todo afân, pierden *ipso facto* su razôn de scr y se convierten en tiranos o en parâsitos. En todo su tratado sobre la ley, vuelve a cada momento Santo Tomas sobre este principio, que es verdaderamente bâsico. Y comentando Balnies las palabras de su definition de la ley *ad bonum commune,* dice con energia y con verdad: «Toda ley, sea la que fucrc, debe estar cncaminada a la utilidad pûblica; si le falta esta condiciôn, no mereee el nombre de ley.

Las leyes pueden distinguir favorablcmcnte a ciertos individuos y clascs determinadas; pero esta distinciôn ha de scr por motivos de utilidad general: si este niolivo le faltase, seria injusta, porque los hombres, asi como no son patrimonio del gobierno, no lo son tampoco de clase alguna. La aristocracia de diversas especies que hallamos cn la historia de las nationes, tenia este objeto; y cuando sc ha desviado de él, ha perecido. Las dislinciones y preeminencias que se otorgan a los individuos y a las clascs, no son

titulos dispcnsados para nutrir el orgullo y complacer la vanidad ; cuanta mas elevaciôn, mayores obligaciones. Las clascs mâs altas tienen el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores : cuando asi lo hacen, no dispensai! una gracia, cumplen un deber ; si lo olvidan, su altura déjà de ser conveniente, la ley que la protege pierde su vida, que consistia en la razôn de convenienda pûblica que justificaba la elevaciôn» *(Elira,* c. 25, pp. 144-145, Barcelona 1905).

Pero volvamos a la prudencia civica del ciudadano o del siibdito como tal. Esta virtud, esta prudencia, es correlativa de la prudencia gubernativa del jefe dei estado. La prudencia gubernativa es la virtud de mandar, de legislar bien ; Ia civica es la virtud de obedecer, de observar las leyes bien. Precisamente la virtud dei sûbdito en cuanto tal es el estar sometido, regido, gobernado, conducido por el gobernante mediante la ley, y, por tanto, el obedecerla y ser ddcilinente conducido por clla al fin propio de la misma, que es el bien comûn (1-2, q. 92, a. 1). Pero, como dcciamos antes, esta obediencia y sumisiûn deben ser conscientes, libres, plenamente humanas. El sûbdito, el ciudadano, debe captar con su inteligencia el sentido y cl alcance de la ley, es decir, no solamente la letra, sino también y principalmente su espiritu, asimilârscla y hacérsela sttya, para seguidamente imponerla mediante su propia razôn a su voluntad y demâs facultades ejecutivas, de suerte que cl ciudadano, el sûbdito, se mande a si mismo en nombre y por virtud de la ley emanada del superior o gobernante.

Y naturalmente que un legislador verdaderamente tal no puede ir contra la naturaleza y la dignidad de la razôn, ni esta contra la dignidad de la lærsona humana, sino mâs bien respetando a ambas y dignificândolas, y hacicndo que todo el hombre particular, que todo ciudadano colabore con la autoridad pûblica a un bien superior al mero individuo particular, es decir, al bien comûn y universal de toda la colectividad. En este sentido tan humano y tan profundo, el hombre se eleva y se cnnoblecc cuando se somete obedeciendo, y es un verdadero seiior de si mismo cuando se hace servidor de la colectividad en nombre y por virtud de la ley.

Como dcciamos al principio (c. 1), cl hombre se siente inclinado naturalmente a la sociedad politica perfecta y necesita de ella para lograr su perfecciôn integral, para desarrollar su propia personalidad, que no puede estar fuera,

sino dentro del bien comûn de toda la colectividad. La ley no hace nias que orienter y ordenar las actividades de todos y de cada uno a esc perfeccionamiento personal y colectivo. Una ley que atentase contra csa dignidad y perfeccionamiento de la persona humana de cualquier ciudadano, séria esencialmente injusta, no seria ley, sino iniquidad. Un '"égiinen que no respete esos valores eternos del hombre, que no los proteja y fomente, que no procure desarrollarlos y perfeccionarlos por todos los medios, es un régimen radicalmentc inhumano c injusto.

Esta obediencia y sumisiôn tan humanas y personales no serfan complétas y verdaderamente virtuosas si no estuvieran acompaôadas de un sincero respeto y veneraciôn hacia los poderes constituidos, que représentai) a Dios, de quien procede toda autoridad, y de una fidelidad a toda prueba en la ejecuciôn de sus mandatos, correspondicnte al servicio de Dios que en ella se incluye—pues quien resiste a la légitima autoridad, resiste a Dios; y quien la sirve, a Dios sirve—, y, ademâs, al servicio de toda la colectividad, al cual estân inmediatamente ordenados la autoridad y el pueblo, el gobernante y el ciudadano.

Es mâs : el hombre, ya de hecho constituido en sociedad y miembro de la comunidad politica perfecta, no puede en realidad ser hombre bueno si no es buen ciudadano. Una parte que no corresponde al todo, es monstruosa y horrible. Un hombre que no es buen ciudadano, que no se interesa por el bien comûn de la colectividad de que forma parte, es una aberraciôn y una monstruosidad. La observation es muy importante para la vida pûblica, y es una condonation absoluta de tanta cobardia e inhibition como a voces se nota en grandes sectores de ciudadanos, incluso de los que se Haman de derechas y de catolicismo acendrado.

Los terminos en que la expresa Santo Tomâs son de una grau energia, y inereeen ser escuchados atentamente. «Bonitas cuiuslibet partis consideratur in *proportione* ad suum totum ; unde et Augustinus dicit in III *Confess.,* c. 8, quod turpis est omnis pars quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus *nisi sil bene propprtionatus bono communi;* nec totum potest bene consistere nisi *ex partibus bene proportionalis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari.* Sufficit autem quantum ad bo-

num communitatis quod alii in tantum sint virtuosi quod *principum mandatis abattant»* (1-2, q. 92, a. 1 ad 3). V alaba con entusiasmo a los que todo lo sacrifican por la patria {2-2, q. 47, a. 10 ad 2).

En los regimenes democraticos y en las formas mixtas de gobierno, tal como las concilie Santo Tomâs, y que antes expusimos, debun ademâs los ciudadanos particulares tomar parte en el gobierno por medio de la elecciôn activa o pasiva a los cargos pùblicos, por medio de la iiscalizaciôn de las gestiones de gobierno. Para lo cual hace falta una education politica y civica considerable y una virtud poco comûn. Una cultura patria muy dcsarrollada, conociendo su historia, su estilo, su carâcter, sus problemas actuales, sus posibilidades futuras, sus hombres e instituciones, para poder ejercer convenientemente el derecho de voto o cl de critica y iiscalizaciôn sin apasionamiento, con justicia, con oportunidad, con verdadera competencia. Todo csto supone un nivel cultural y de honradez civica verdaderamcnte notables, que ojalâ fuera real y frecueilte en todos los pueblos, aun en aquellos que se Hainan dcmocrâticos.

Desgraciadamente, la mayor parte de los hombres carecen de virtud y de cultura (1-2, q. 96, a. 2 c). Ademâs, en las grandes naciones, en que los problemas son muy copiosos y complejos y las personas se conoccn mcnos, es mâs dificil tener la competencia necesaria para ejercer con garanties de acierto cl derecho del sufragio.

En naciones pequenas y habituadas sccularmente a ese régimen plebiscitario, como ocurrc en los cantones suizos, especialmente en los mâs pequenos, como Appenzcl y Zug, la participation del pueblo al poder y a la elecciôn de todos los cargos publicos es sumamente bcneficiosa. Pero cuando el sufragio es venal, cuando la campaôa electoral es violenta y apasionada, cuando los agitadores se cuentan por millarcs sin que nadie les venga a la mano, es mâs prudente limitarlo en cuanto a las personas electoras y clcgibles y en cuanto a los cargos o asuntos que se les someten, como observa Santo Tomâs con San Agustin. «Si populus sit *bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos,* recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus per quos respublica administretur. Porro, si paulatim *depravatus* idem populus habeat *venale suffragium,* et regimen *flagitiosis sceleratisquc* committat, recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bono-

rum redit arbitrium» (1-2, q. 97, a. 1 c). En tal régimen democrâtico o mixto con un pueblo virtuoso y educado politicamente, la informaciôn y propaganda por mitines y con· ferencias, radio, cine, prensa, folletos, pasquines, caricaturas, es muy costosa y complicada, aunque a veces esta muy expuesta a abusos si no sc reglamenta desde el poder. Mas esta misma reglamentaciôn no debe haccrse sospechosa de amanos desde las alturas.

Pero entre el poder supremo y los simples ciudadanos o meros siibditos existe en todos los estados, particularmente en los modernos, una zona muy considerable constituida por autoridades subalternas, o por agentes, funcionarios, empleados del estado, los cuales participan algo de ambos extremos. Son inferiores respecto de la autoridad suprema y son superiores respecto de otros funcionarios .subalternos, especialmente respecto de los simples ciudadanos. Por consiguiente, deben poseer una dosis considerable de prudencia gubemativa y de prudencia civica, con todo lo que ambas prudencias suponen.

Es preciso, pues, que obedezcan y se subordinen plena mente al poder supremo o al poder superior, enterândose a fondo de todos sus deberes y obligaciones para descnipeôar exactamente sus oficios respectives en relaciôn con sus superiores, con sus inferiores y con la sociedad entera, a quien deben servir en primer termino. Competentes, fieles, serviciales, atentos, amables, humanos, justos, sin defraudor al estado ni explotar al simple ciudadano. No ocupan sus puestos para ser servidos, sino para servir. El contribuyente, de quien en ùltimo término procede el sueldo de que disfrutan, tiene pleno derecho a que se le sirva y atienda con todo esmero y diligencia.

No deben multiplicarse mas de lo necesario, porque enfonces son una carga mas para la naciôn en lugar de ser un servicio y una colaboracién cficaz a su grandeza. Tampoco debe uno mismo tenor muchos oficios o cargos, porque es imposible que sea igualmente competente en todos ellos o que se ocupe de tantos asuntos con la debida asiduidad y diligencia. El *cnchufismc* debe ser desterrado inexorablemene del estado, lo mismo que su extremo opuesto, la burocracia.

Santo Tomâs es tajantc y decidido en esta materia. «Unum opus optime perficitur ab uno homine. Si autem unus homo debeat plura opera exercere, neccssc est quod

impediatur ab altero vel in utroque. Unde legislatorem oportet attendere ut *non imponat plura opera uni homini,* puta quod non praecipiat eidem tibicinem esse et sutorem. Et ideo, nisi parvitas civitatis impediat, magis videtur esse populare ut plures participent principatibus diversis, non autem unus habeat plures principatus, quia hoc est potentiae paucorum (= degenera en una cierta oligarqufa). Ideo autem illud este melius, quia unumquodque, sicut praedictum est, et pulchrius et velocius perficitur ab uno, ita quod unus non cogatur multa facere» *(In II Pol.,* lect. 16, n. 339).

No debe olvidarse nunca que toda esta maquina administrativa dei estado, desde la suprema magistrature hasta el ùltimo ordenanza, tiene razôn de medio para procurar el bien conum de la colectividad, no razôn de fin ; y que, por lo tanto, debe medirse, regularse y organizarse segun los postulados de ese bien comûn. Todos, absolutamente todos, los de arriba mandando y los de abajo obedeciendo, deben colaborar mancomunados a la prosperidad pûblica, como ocurrc en la navegaciôn, en la que cada cual en su oficio, desde el almirante hasta el ultimo marinero, colaboran ordenadamente al exito de la misma.

Ile aqui la hermosa analogia de Santo Tornas : «Sicut nauta significat aliquid commune multis, ita et civis... Quia cum multi dissimiles in potentia, id est arte et officio, dicantur nautae, quidam eorum est remigator, qui movet navem remis ;· quidam gubernator, qui dirigit motum navis gubernaculo ; quidam autem est prorarius, idest custos prorae quae est anterior pars navis ; et alii habent alia nomina et alia officia.

Manifestum est autem quod unicuique horum convenit aliquid secundum propriam virtutem, et aliquid secundum communem.

Ad *propriam* enim virtutem *uniuscuiusque* pertinet quod habeat diligentem rationem et curam de *proprio officio,* sicut gubernator de gubernatione et sic de aliis.

Communis autem virtus est quaedam quae convenit *omnibus;* omnium enim eorum opus ad hoc tendit, *ut navigatio sil salva;* ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautae, et ad hoc ordinatur virtus *communis* nautarum, *quae est virtus nautarum in quantum est nauta.*

Ita etiam, cum sint diversi cives habentes dissimilia officia et status dissimiles per quos exercent *proprias* operationes in civitate, opus *commune* omnium est *salus com-*

munitatis: quae quidem communitas consistit in ordine politiae. Unde patet quod virtus eius *in quantum est civis* consideratur in ordine ad politiam, ut scilicet ille sit bonus civis qui bene operatur ad conservationem politiae» *(In III Pol.,* Icet. 3, n. 365).

En orden, para decirlo con una sola palabra, a la socie dad politica perfecta y organizada, que es el estado. Pues, como él mismo dice en otro lugar, «videmus eos solos sub una multitudine computari qui *sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum»* (I *De regno,* c. 15, n. 45, P- 359)·

La paz y la prosperidad del estado es la obra mancoinαnada de todo el estado integralmente tornado, es deeir, del poder, mandando con prudencia gubernativa, y del pueblo, obedeciendo y colaborando con prudencia civica. Cualquiera de las dos cosas que fallen, conduce el estado a su decadencia y luego a su ruina. «Quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur—dice Santo Tornas—potest contingere : *vel* ex defectu *praesidentis,* qui deficit *in sapientia* (prudentia] vel iustitia ; *vel* ex defectu *subditorum,* qui non *perfecte obediunt» (Dc malo,* q. 7, a. 7 ad 9).

Pero hay, ademâs, otra virtud principal, comûn a todos los miembros de la sociedad politica, ya sean autoridad, ya simples ciudadanos : *el patriotismo.* El patriotisme es amor a la patria : a la patria chica y a la patria grande. A la tierra que nos vio nacer ; a la tierra de nuestros padres y de nuestros abuelos, de nuestros vecinos y conterraneos ; en la que venimos a la existcncia y en la que fuimos educados, pasando en ella toda la vida, o por lo menos la nifiez y la juventud ; con sus costumbres y tradiciones, sus rccuerdos y anoranzas, sus encantos y embelesos, sus penas y alegrias : el caserio, la aldea, la villa, la ciudad, con sus casas, sus palacios y sus iglesias, sus calles y sus fuentes, sus campos y sus rios, sus ârboles y sus sembrados, sus montes y sus valles, sus panoramas y sus horizontes.

Esto evoca cl nombre dc patria chica : toda nuestra vida familiar o parte muy principal de ella ; todo nuestro vecindario y todo el sabor dc la naturaleza en que esta asentado; toda nuestra religion, y nuestras costumbres, y nuestros modismos, y nuestros juegos, y nuestras canciones. El amor

a la patria chica es una prolongaciôn natural del amor a nuestros padres y a nuestra familia.

Un poco mas dilatada, esa patria chica es la provincia o la region. El provincialisme y el régionalisme, contenidos dentro de sus debidos limites, son una forma legitima del patriotisme. No son un vicie, sino una gran virtud, que deben cultivar todos con esmero.

Luego viene el amor a la patria grande, a la naciôn, l estado, a la sociedad politica perfecta a que purtenecemos, que es lo que vulgarmente llamamos *patriotisme;* amor mas grande y mâs perfecto, como Io es la patria grande y la sociedad perfecta, para que el amor correspondu al objeto amado. Aiûor de todos los componentes y dc todos los valores de la patria : de las personas y de las cosas a ella pertcnecientes.

El gobernante debe amar con predilecciôn a su pueblo, con su territorio, con su historia, con su lengua, con sus costumbres, con su cultura, sacrificândose por él y procurândole toda clase de bienes en la mayor cscala posible.

A su vez, el pueblo, el ciudadano, debe amar y respetar con afecto correspondiente al depositario del poder como al représentante de Dios, de quien procede toda autoridad, obedeciendo cumplidamente sus preceptos, agradcciéndole sus sacrificios, celebrando sus éxitos y sus victorias, apoyândole en sus empresas y colaborando con él en la prosecuciôn del bien comun, imposable de conseguir. de conserver y dc acrecentar sin la ohra mancomunada de todo el pueblo y de todo el gobierno.

Amor igualmente dc predilecciôn dc todos los valores patrios: du su lengua, dc sus costumbres, de su tradiciôn, dc su cultura, de sus aspiraciones, de su territorio ; y amor también de todos sus conciudadanos o compatriotes, en quienes se perpetûan esos valores. En la patria nacieron todos y de ella recibieron educaciôn y cultura.

Nunca puede cl hombre corresponder bastanteniente a los autores de su ser y dc su perfecciôn personal : a Dios, a los padres, a los maestros, a la patria. La consigna dc algunos cuerpos armados dc Espana, que llamaba poderosamente la atenciôn de los extranjeros durante nuestra guerra de liberaciôn, *Todo por la Patria,* expresa maravillosamente este amor que a la patria se debe. Amor de unos para con otros y de todos entre si con vistas al bien comun, en que todos deben unirsc y por quien todos deben sacrificarse,

he ahi el rcsortc de la prosperidad nacional y cl annazôn que hace sôlidas y duraderas a las socicdadcs politicas : «Ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant... ; quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor» *(De regno,* l. i, c. n, nn. 33 y 34, pp. 248 y 249).

Y lo que se dice del patriotisme debe entenderse igualmente dei *nacionalismo,* aunque a veces, sin razôn, se tome este nombre en sentido peyorativo ; pues, hablando en puridad, nacionalismo dice a la naciôn la misma rclaciôn que patriotismo a la patria.

Pero en ambos casos, como en toda virtud moral a que pertcncce el patriotismo o cl nacionalismo, deben evitarse los extremos para centrarse siempre en el justo medio. El amor a Ia patria debe ser mesurado, sin excluir a los demâs pueblos, ni pretender que ellos amen a la nuestra como aman a la suya o como nosotros amamos a la nuestra, ni mucho menos despreciar'os, insultarlos o calumniarlos. El verdadero amor natural, como el sobrenatural de caridad, a quien debe imitar, se extiende a todos los hombres y a todos los pueblos, pero con orden y mesura : primeramente al propio pais, despues a los demâs ; lo mismo que debemos amar en primer lugar a nuestros padres y luego a nuestros vccinos. Lo contrario es *palrioterismo,* no patriotismo ; *nacionalilarismo*—si cabe este neologismo sugerido por Johan·net. *Le principe des nationalités,* Paris 1918—, no nacionalismo.

Y mucho menos debe haber antagonism© entre cl amor a la patria chica y cl de la patria grande. La patria chica es una parte integra! de la patria grande. La patria grande es la totalidad de las patrias chicas. La anulaciôn o supresiôn de lo que significamos por patria chica, no ya en sentido material de territorio, sino en sentido moral y psicolôgico de lengua y costumbres, tradiciôn y cultura, es estatismo centralista, contrario a la naturalcza, como dice Santo Tomâs *(In II Pol.,* lect. 1, nn. 179 y 183)· La cxaltaciôn pasional de la patria chica o de la regiôn contra la patria grande o la naciôn, como si esta fuera una madras·tra, es séparatisme suicida. Vicios todos—patrioterismo, estatismo y separatism©—tanto mas feos y repugnantes euan-

to mas bella y atrayente es la virtud a que se oponen : el patriotismo.

Lo mismo cabe decir del internacionalismo o cosmopolitisme doctrinario e idealista, propio de gentes despistadas y sin corazôn, que pretenden suprimir la idea y el sentimiento de patria ; vicio parecido al del eslatismo contra '-l amor de la patria chica. Las demâs patrias o naciones tienen respecto de la nuestra propia la misma relaciôn que un individuo tiene con sus prôjimos o vccinos. Y la ley natural exige que amemos a csas otras naciones como a la nuestra, es decir, no tanto como a la nuestra propia, pero si de un modo parecido, lo mismo que, segûn d'cha ley, debemos amar a nuestros prôjimos como a nosotros mismos. Amor ordenado y escalonado que, respetando la variedad natural de los amores y de sus objetos, los une y estrecha con lazos de solidaridad y de colaboraciôn al desarrollo completo de la personalidad humana en la sociedad perfecta y dentro del bien comûn de todos.

La vida politica de cada naciôn y la dei mundo entero serâ prôspera, establc y ordenada cuando los gobernantes y gobernados de todas y de cada una es'én dotados de sus virtudes respectivas, ajustando escrupulosamente a ellas su conducta ; la verdadera vida politica no debc ser un nido de intrigas, sino un semiHero de virtudes.

NOTA BIBLïOGRAFICA

Anadimos una listilh de obras que tratan *ex ftrojcsso* de la doctrina jjolitica de Santo Tomâs o de alguno de sus aspectos, por si el lector desea completar lo expuesto en estas paginas, omitiendo, por no alargarnos demasiado, los articulos de revista.

An'toxiades, B. : *Die Staafsiclire des Thomas voit Aquin* (T-eipzig 1890!.

Baumanx, J. : *Die Staatslchre des heiligen Thomas von Aquin* (Leipzig 1909t.

Bo, G. : *Il ficnsiero di San Tommaso snU'origine délia sovranità* (Roina 1931).

BOSONK, C. A. : Der *Aufsafz tl)e regimine principum» von Thomas von Aquin* (Bonn 189p.

Bouillon, V. : *La politique de Saint Thomas* (Paris 1927).

Boulas, F. : S. *Thomae de regimine principtim doctrina* lBarri Ducis 1880).

Burri, Λ. : *La teorle politiche di San Tommaso c il moderno diritto publico* (Roma iSS.|>.
Contzen, II. : *Ztir Würdigung des Mlttelalters mit besonderer |iezichung auf die Staaislehre des ht. Thomas von Aquin* (Cas-Sel 1870).
Crahay, Ed. : *La politique de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain 1896).
Della Rocca, G. : *La politica in San Tommaso* (Napoli 1934).
Demongeot, M., <). P. : *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas* (Paris 1928).
Fecguekay, II. : *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 18571.
Flori, E. : *Il trattato »De regimine principicmn e le dottrine pollliche di San Tommaso* (Bologna 192S).
GajAn y Gvtiérrez, E. : *La filoso/ia politica de Santo Tomds de Aquino* lMadrid 1945).
Lachance, L., O. P. : *L'humanisme politique de Saint Thomas* (Paris 19391.
Malagola, Λ. : *Le teorle politiche di S. Tommaso d'Aquino* |Bologna 1912I.
Marinis, E. de : *Lo stato seconda Je mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli* (Napoli 188S}.
Michel, S. : *La notion thomiste du bien commun* (Paris 1932).
Miralles y Sbf.rt, J. : *Santo Tomds de Aquino y e! moderno regimen consliluclonal* (Madrid 1S90).
Miller, W. : *Der Slaat in seine Fcziehungen zur sittlichcn Ordnung bel Thomas voit Aquin* (Münster 1916).
Palacios, L. : *La prudencia politica* (Madrid 1945).
Passero de Corneli\n<>, C. : Noie sur /« *principes politiques de St. Thomas* (Paris 1819).
Pixel, U. : N. *Tommaso: La politica* (Torino 1935).
Romero OTλζO, 1·'. : *Sentido democrâllco de la doctrina politica de Sanio Tomds* (Madrid 1930).
Schilling, 0- : *Die Slaats-und Sozlallehre des hL Thomas von Aquin* (München 1930).
Schwalm, M. B., O. P. : *Leçons de philosophie sociale* (Paris 1910-19111.
Schreyvogel, F. : *Thomas von Aquin Ansgewahlte Schriftcn zur Slaats-und M'irtschaitslehre des Thomas von Aquin* (Jena 1923).
Simon, Y. : *Nature and Functions of Authority. Aquinas Lecture* (Milwaukee 1940).
Tisciileder, P. : *Ursprung itnd Trtiger der Staatsgeicalt nach der Lehre des hl. Thomas and seiner s'chule* (Miinchen-Gladbacb 1923)·
Todolî, J., O. P. : *El bien comûn* (Madrid 1951).
Zeii.ler, J. : *L'idée de l'état dans St. Thomas d'Aquin* (Paris 1910).

De la obra de Santo Tomâs *De regimine Principum,* o mejor dicho, *De regno,* como la Haman los mâs antiguos catalogos, hay varias traduccidnes castellanas. Una de fines del siglo χιν o principles del siglo XV, editada, prologada y anotada por el P. Luis Getino, O. P. (Valencia 1931) ; otra de Alonso Ordonez das Seijas y Tobar (Madrid 16251, y otra tcrcera de Leôn Carbonero y Sol, acornpanada del texto latino (Sevilla tS6i).

ÍNDICE

Págs.